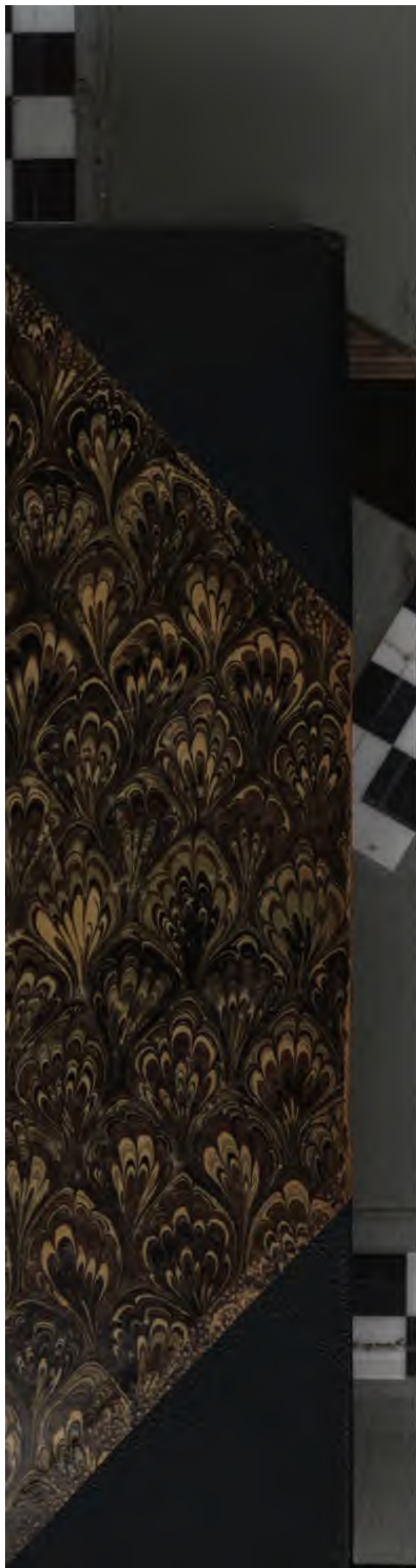
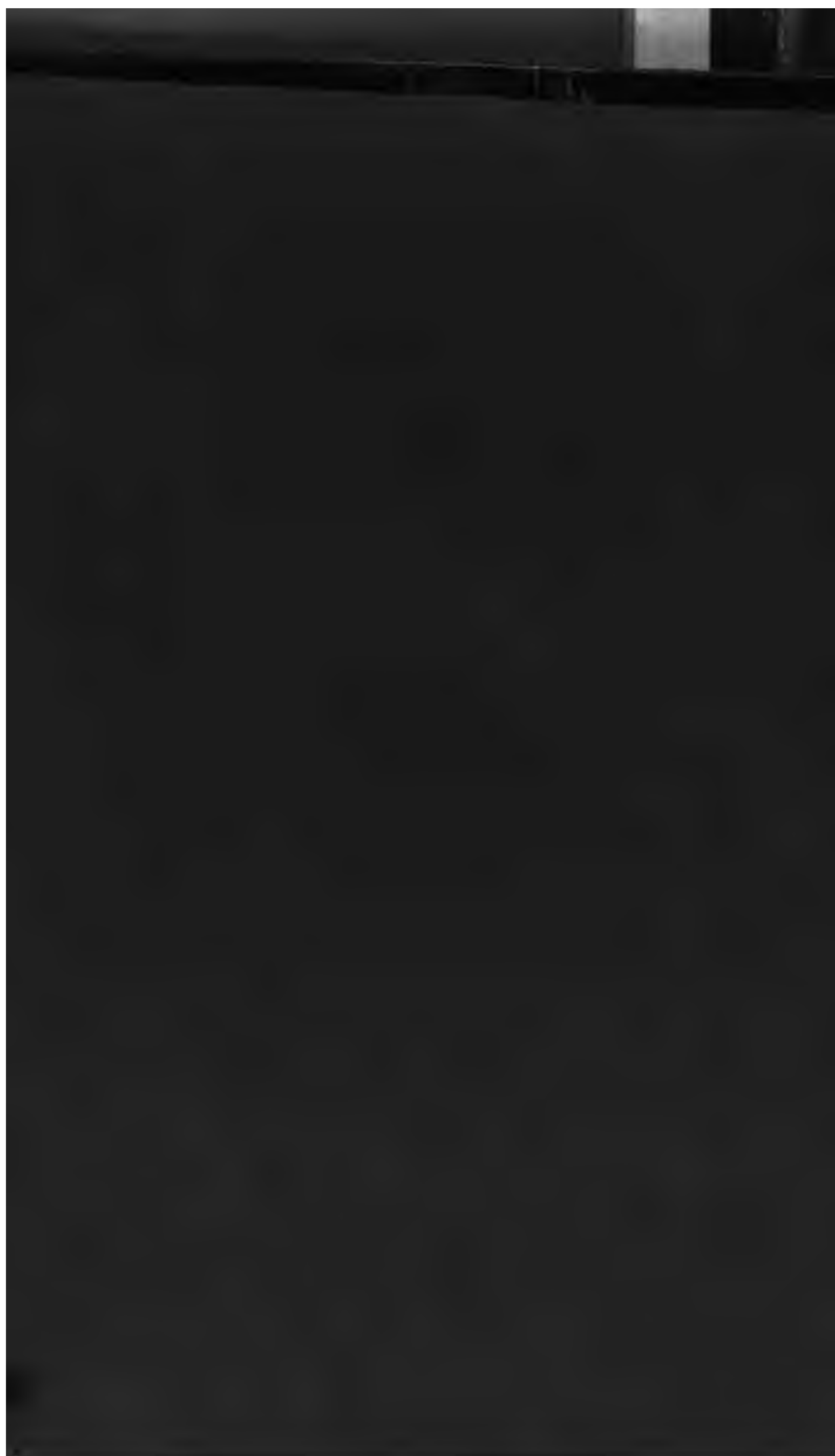



EX-LIBRIS
R·C·BOER



Studier

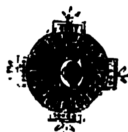
over

de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse

af

Sophus Bugge
Professor ved Christiania Universitet

Første Række



Christiania
Forlagt af Alb. Cammermeyer
1881—1889

Trykt hos Carl C. Werner & Co.

Professor Dr. Konrad von Maurer

i München

tilegnes disse Studier

med Taknemlighed og Høiagtelse

af

Forfatteren



Forord.

Jeg beklager, at Trykningen af disse Studier har strakt sig over et saa langt Tidsrum, og navnlig, at Udgivelsen af 3dje Hefte er blevet i saa høi Grad forsinket[1]). Mange Grunde har bidraget hertil; Hovedgrunden er den, at jeg i lang Tid har været optaget af Arbeider i andre Retninger. Jeg beder undskyldt, at man oftere vil finde Mangel paa Følgerigtighed i Retskrivningen. Dette har tildels sin Grund deri, at Manuscriptet til flere Ark af 3dje Hefte er under min Diensygdom nedskrevet efter Dictat af Andre, og at disse Ark er corrigerede til Trykken af Andre.

Jeg bringer Enhver, som i en eller anden Henseende har støttet dette Arbeide, min hjærtelige Tak. De, som privat har givet mig videnskabelige Meddelelser, der er benyttede i Skriftet, er nævnte paa vedkommende Steder. Her nævner jeg særlig med dyb Erkjendtlighed mine Colleger Professorerne O. Rygh og Moltke Moe i Christiania samt den saa tidlig bortgangne Julius Krohn i Helsingfors.

---

[1]) Trykningen af de forskjellige Ark har efter Meddelelse fra Trykkeriet fundet Sted til følgende Tider:

Ark 1—2 trykte Januar 1880,
do. 3—5 — Januar og Februar 1881,
do. 6—13 færdigtrykte August 1881,
do. 14–18 — December 1881,
do. 19—23 — November 1884,
do. 24–31 trykte Februar—December 1888,
do. 32—36 — Januar—Marts 1889.

Det er mit Haab, at den hermed afsluttede første Række af mine Studier ikke tillige skal blive den sidste. Jeg er fastere end nogensinde overbevist om, at den her begrundede Opfatning af nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse i Hovedsagen er rigtig, og om, at den derfor har Livskraft og Spirekraft. Jeg har rigeligt Material til Fortsættelse af disse Studier, men en Fortsættelse vil jeg dog neppe kunne lade følge før efter nogen Tids Forløb, da andre Arbeider, navnlig et Arbeide om de ældste nordiske Runeindskrifter, for det første ligge mig nærmere.

Christiania den 20de Marts 1889.

Sophus Bugge.

Indhold.



Almindelige Antydninger.

Den germanske Folkestamme har bevislig, ligesom alle jafetiske Nationer, fra det fælles Urhjem medbragt mythiske Forestillinger og Navne, ja vi tør vel sige: endogsaa Spirer til mythiske Fortællinger og Digtninger. Og hos de nordiske Folk er paa den Tid, da de træde frem i Historiens Dagslys, saadanne Minder fra Ættens tidligste Barndomsalder endnu ikke glemte. Det er fremdeles godtgjort, at Nordboernes Mythologi for en væsentlig Del har havt det samme særlige Grundlag som de øvrige Germaners, at et betydningsfuldt Led af Udviklingen har været fælles. Jeg skal pege paa et Par Exempler, som alle kjende. Nordboerne har i sit tívar, Guder, bevaret det Ord, hvorved „en Gud“ „Guder“ betegnes i saagodtsom alle indo-europæiske Sprog. Et andet nordisk Navn for Guderne er áss, ældre ǫss, Flertal æsir, som vi allerede kjende af en dansk Indskrift fra Begyndelsen af Mellemjærnalderen [1]). Dette gjenfindes i de af Jordanis ved Midten af 6te Aarhundred nævnte gotiske anses, som han forklarer „Halvguder“, og hos de forskjelligste germanske Stammer kan paavises en Mængde Navne, som er dannede af dette Ord, de tidligste fra 5te Aarhundred. Ja man har formodet, at Ordet med noget afvigende Betydning gjenfindes i det indiske ásu og i Zendsprogets aṅhu [2]).

[1]) En Indskrift fra Kragehul Mose har asugisalas (graphisk for ansugisalas) Genitiv af et sammensat Mandsnavn.

[2]) asu oversættes ved Liv, i Flertal Livsaander, aṅhu ved Herre. Dog synes Sammenstillingen af disse Ord med germansk ansu ikke at kunne forliges med deres Afledning af as at være, thi fra dette afviger german. ansu baade ved sin Vokal og ved sin Nasal.

Vi kan ogsaa nævne enkelte mythiske Personer. Det Navn, som i Norden har Formen Yngvi eller Ingi og som her sættes i Forbindelse med Guden Freyr, var hos Tydskerne allerede kjendt paa Plinius's og Tacitus's Tider. Flere af vore Forfædres Hovedguder gjenfindes med de samme Navne i Vidnesbyrd om Nordboernes mod Syd boende germanske Stammefrænders hedenske Tro, som Óðinn — Wôdan, Þórr — Donar, Týr — Ziu, Frigg — Frija, ja endog mindre fremtrædende guddommelige Personer, der gruppere sig om hine, som Fulla — Volla. Og de forskjellige germanske Folkestammer tillagde disse sine Guder tildels samme Virksomhed og samme Attributer, stillede flere af dem i samme Forhold til hverandre, knyttede ikke faa nær overensstemmende Sagn til deres Navne. For Nordboen havde saaledes Thors Hammer viende Kraft; paa danske Runestene er indhugget „Thor vie disse Runer!" eller „Thor vie dette Mindesmærke!" Ligesaa læser jeg i en Runeindskrift paa en Spænde, fra 5te eller 6te Aarh. e. Chr., der er funden i Nordendorf nær ved Augsburg, wigi Þonar, hvilket vel tør oversættes „Thonar vie!" At ogsaa Tydskerne tillagde Tordenguden en Hammer, gjøres sandsynligt bl. a. ved Brugen af Ordet Hammer ved Banden (Daß dich der Hammer schlag! o. s. v.). I et langobardisk Sagn, der findes optegnet allerede i anden Halvdel af 7de Aarhundred, er Wodan gift med Frea, ligesom Óðinn var gift med Frigg, han raader for Seier ligesom Óðinn, og Grimm har paavist, at dette Sagn om, hvorledes Frea faar Wodan tværtimod hans egen Vilje til at give hendes Yndlinger Seier, har bestemt Lighed med et Træk i Fortalen til Grímnismál.

Det er ikke blot mellem Nordboernes og de forskjellige tydske Stammers Guder, der er Sammenhæng. Det samme gjælder om mangfoldige Forestillinger i den hele Mytheverden. Jeg kan pege paa Skjæbnen, der personificeredes som en Kvinde Urðr — Wurt, paa Hel — Helle i Dødens Verden, paa Stridsmøer, Alver, Riser, Dværge og Vætter. Navnlig hos Engelskmændene er mange af Nordboernes mythiske Forestillin-

ger gjenfundne. Men det er ikke min Hensigt her at give en fuldstændig Oversigt. Jeg nævner kun nogle Exempler for at vise, at jeg anerkjender det fælles Grundlag for Nordboernes og de øvrige Germaners Gudetro, hvilket Grundlag navnlig *Jacob Grimm* klart og omfattende har paavist.

Alle Germaner havde ligeledes væsentlig de samme Forestillinger om Heroer, og for *Heltesagnets* tidlige, originale Udvikling hos Germanerne tale flere Vidnesbyrd, navnlig Jordanis i 6te Aarhundred. Til Island er naaet en Digtning, der besynger den gotiske Konge Ermanariks Død og hvis Grundlag allerede Jordanis har kjendt.

Vi tør ogsaa tro, at Nordboerne videre har udviklet det rent germanske Grundlag uden Indflydelse udenfra, at Sagn om Guder og Helte er spirede frem af udelukkende nordisk Rod.

Men man har efter min Mening hidtil ved den historiske Betragtning af de nordiske Gude- og Heltesagn altfor ensidig fæstet Blikket paa de Elementer, som i sin Rod er nordiske eller germanske; man har enten altfor meget lukket Øiet til for Hensyn til de i det øvrige Europa raadende Forestillinger eller ogsaa altfor udelukkende forklaret Ligheder med andre europæiske Folkeslags mythiske Fortællinger af Urslægtskab.

Intet af de norrøne Digte, der give os de tidligste omfattende Vidnesbyrd om Aase-Religionen, *kan være ældre end niende Aarhundred*. Det er *Vikingetidens* mægtige Bølgeslag, som først har baaret hele den til os bevarede mythisk-heroiske Digtning frem. Herom vidner først og fremst Digtenes *Versbygning* og *Sprog*. Rundt omkring i Norden raadede, saaledes som vi af Runeindskrifter maa slutte, den ældste Jærnalder og Mellemjærnalderen igjennem, altsaa vistnok til henimod Aar 800, et Sprog, som i Lyd, Former og Ordforraad stod paa et ganske andet Udviklingstrin end de i historisk Tid kjendte nordiske Tungemaal, altsaa ogsaa det Sprog, hvori endog de ældste i Sæmunds Edda optagne mythisk-heroiske Digte er affattede. Og naar det nu viser sig, at disse Digte ikke lade sig overføre til det ældste Runesprog, til den første og mellemste Jærnalders

Tungemaal, uden at der sker mangfoldige Brud paa den i Digtene anvendte Versbygning, saa er dermed godtgjort, at Digtene er forfattede efter Mellemjærnalderens Tid, altsaa vistnok ikke førend i 9de Aarhundred. Dette gjælder saavel de Kvad, der er forfattede i det episke Versemaal kviðuháttr, som Læredigte og dialogiske Digte i ljóðaháttr. Og Bruddene paa den i Digtene anvendte Versbygning vil, naar man forsøger at overføre dem til Mellemjærnalderens Sprog, aabenbare sig ved Versenes forskjellige Elementer: mange Linjer og Linjepar vil komme til at savne Allitteration, og hvor faste Regler vise sig at være fulgte med Hensyn til Kvantitet og Stavelsetal, vil Regelløshed indtræde.

At de mythisk-heroiske Digte ikke er ældre end Vikingetogene mod Vest, ser man fremdeles af flere i dem forekommende fremmede Ord. Vi møde i dem latinske Ord, der efter sin Form synes at være komne til Norden fra England. Saaledes kálkr Kalk, Bæger (i Hýmiskv., Rígsþ., Sigurðarkv., Atlakv.), lat. calix, angelsaks. calic, calc, derimod oldfris. tzielk, tzilik, oldsaks. kelic, middelnedertydsk kelik, kellek, middelhøitydsk kelich, kelch, oldhøitydsk chelih [1]). I hrímkálkr (i Skírn., Lokas.) finder jeg en feilagtig Oversættelse af det sene latinske Udtryk calix crystallinus, hvilken er foranlediget derved, at crystallus i sen Latin kan betegne Is. gimr Ædelsten (i Vǫlund. og som første Sammensætningsled i Vǫluspá) er Hankjønsord [2]) ligesom angelsaks. gim, derimod middelhøitydsk gimme Hunkjønsord ligesom det latinske Stammeord gemma. sigli et Slags Smykke (i Lok., Sigurð.) synes nærmest at stamme fra det angelsaksiske sigle, men dette er neppe oprindelig engelsk. Det er vanskeligere efter Betydningen at bestemme, naar de i de mythisk-heroiske Kvad forekommende latinske Ord er komne til Norden. Dog synes Ord som dreki Drage (i Vǫluspá), signa mærke med

---

1) Hervaa har Docent Leffler i Upsala gjort mig opmærksom.

2) I Vǫlund. 5 læser jeg nu gim fástan; jeg forstaar gim som Ædelsten og fástan som Superlativ af fár = ags. fâh, spillende i mange Farver.

et helligt Tegn (i Sigrdríf., Hyndl., ogsaa i Víkarsbálkr), vel ogsaa kista (i Vǫlund. og om en Ligkiste i Sigrdríf., Atlamál) og skript Billede (i Guðr. 2) efter sin Betydning snarere at være indkomne i Vikingetiden end tidligere. Mine mythologiske Undersøgelser vil i det følgende paavise mange i de ældste Digte forekommende latinske, græske og hebraiske Navne, som over England er komne til Norden.

Vi træffe i de mythisk-heroiske Digte fremdeles oprindelig engelske Ord. Saaledes opfatter jeg víkingr (i Helg. Hund. 1 og 2, Helreið, ogsaa i Hervar. s.), angelsaks. wîcing. Dette Ord forekommer i den angelsaksiske Krønike først ved Aar 879, i Digtet Byrhtnóð, hvor nordiske Ord findes, og i Wîdsîð, men ogsaa i Exodus, hvor Laanord fra Nordisk neppe ellers kan paavises. Ved dette Navn kaldte Engelskmændene sine nordiske Fiender vistnok, fordi disse satte sig fast i deres Land i befæstede Leire, thi angelsaks. wîc, der er Laanord fra latinsk vicus, kan betyde Leir[1]). sæing Seng (Sigurð., Brot af Sig., Helr., Guðr., Atlamál) synes at være en Ændring af angelsaks sæccing[2]). hirð fem. (Hyndl.) er ligeledes et engelsk Ord: agſ. hîrêd Familie, senere hîred, hird Hof[3]). Ja der kan i de Digte, som er optagne i Sæmunds Edda, paavises Udtryk, som vise Indflydelse af den engelske Digtning. drekka ok dœma (i Sigurð., Rígsþ., ogsaa i Hervar. s.), der betegner den hyggelige Samtale ved Bægeret, er Efterligning af engelsk drincan and drêman (drŷman)[4]). Ogsaa veig stærk Drik

---

[1]) Oldnorsk víking fem. taler neppe imod, at víkingr er et Laanord.

[2]) Vist ikke af gammelirsk sceng Seng, der efter Stokes er Laanord fra agſ. sæccing, men som efter Ascoli alt findes i Hskr. i St. Gallen fra 8de Aarh.

[3]) Skulde fljóð n. Kvinde (i Háv., Alv., Helg. Hjǫrv., Gríp, Brot af Sig., Atlakv., Grott., Rígsþ.), der blot og bart er et poetisk Ord, i sin Oprindelse være et Kunstprodukt, dannet efter de engelske Kvindenavne paa -flêd eller -flæ̂d (Eáuflêd, Ælflêd, Æðelflæ̂d)? Der vilde da her være indtraadt den samme Vokalforandring, som naar Longosped ved Folkeetymologi er blevet til Langaspjót.

[4]) Se min Udgave af Hervarar s. S. 364 f.

(i Grím., Hým., Vegtamskv., Alvíssm., Helg. Hund. 2, Atlakv., Hyndl.) røber Paavirkning af engelsk Digtning[1].

Heller ikke irske Ord fattes. Saaledes krás lækker Spise (i Þrym., Rígsþ., Helg. Hund. 1) sandsynlig af irsk crois[2]), cráes, Lækkersult (cupedia), Svælg. linnar (i Haandskrifterne linar, lionar) i Reginsmál, Gen. sing. fem. af linn, ellers lind, Kilde, synes laant fra irsk lind eller linn, Vand, Tjærn, liden Sø, hvilket Ord er overført til den engelske Dialekt i Skotland med Betydningen Fos[3]). Det i Rígsþula forekommende kartr Arbeidsvogn er vel i ethvert Fald kommet til Norden fra de britiske Øer, om det end ikke med Sikkerhed kan siges, fra hvilket Sprog. Fra Engelsk er snarest overført bátr Baad (i Hárbarðsljóð).

At ialfald de fleste her som Tidsmærker nævnte Ord er oprindelige i Digtene og ikke siden indkomne i disse under den traditionelle Forplantelse, tør ansees for sikkert, fordi Ordene dels i det senere Sprog er ubrugelige, dels er nødvendige i Digtene for Allitterationens Skyld.

I Vikingetiden hensættes vi ogsaa derved, at Folkenavnet Valir i Sigurðarkviða synes brugt ligesom agſ. Wealas for

---

1) At oldn. veig stærk Drik staar i Forbindelse med agſ. wæ̂ge Bæger, synes at godtgjøres ved bera bjórveig syni Hýmiskv. 8 sammenlignet med eorlum... ealuwæ̂ge bær Beow. 2021, bær ealowæ̂ge Beow. 495, liðwæ̂ge bær hælum Beow. 1982. En agſ. Form wæ̂g forekommer i bæ̂dewæ̂g. Skrivemaaden wege synes at vise, at æ̂ i wæ̂ge ikke er opstaaet af ai. wæ̂ge, wæ̂g er derfor vel i Oldn. blevet til veig ved Indflydelse af det ægte nordiske veig fem. Kraft = litau. vĕkà.

2) Zeuss-Ebel Grammatica Celtica 31, efter et Haandskrift i Würzburg. som Zeuss p. XXI henfører til 8de, andre til 9de Aarhundred.

3) bjǫðum i Vǫluspá 4 er mulig et irsk Ord. Formen med kort Vokal, ikke bjóðum, er betrygget ved Metret i Merlinusspá II, 68 og ved Hǫfuðlausn 2, hvor bjǫð danner Rim med Ord, som ende paa ǫð. Herfor taler ogsaa Tilføielsen af Partikelen um (of) i Vǫluspá og Skrivemaaden biǫðum i Hauksbók. Ordet har mulig sin Oprindelse fra irsk bioth, bith, Verden (men er ikke, som Gislason Njála II, 178 formoder, urbeslægtet med dette, da b i dette er for gv).

at betegne Trælle. Man har søgt at paavise, at enkelte Stedsnavne i Digtene høre hjemme i Skotland og det nordlige England. Et af de yngste Digte i Eddasamlingen Atlamál har faaet Tilnavn efter Grønland, hvor det efter flere Mærker at dømme er blevet til. Kvadet om Hervor i Hervarar saga, der er ensartet med Kvadene om Helge Hundingsbane og med andre Digte i Sæmunds Edda, indeholder, som Dr. Jessen har paavist, et Udtryk, som viser, at det er forfattet efter Norges Samling til ett Rige[1]). Vikingelivet er skildret i flere heroiske Kvad. Den ensidige Betoning af Gudelivet som et Kampliv har man ligeledes fundet karakteristisk for denne Tidsalder. Og man har endelig forlængst været opmærksom paa kristelige Elementer i flere saavel Gudekvad som Heltekvad, navnlig Vǫluspá, Sigrdrífumál, Atlamál. Det staar altsaa fast, at hele den til os bevarede nordiske mythisk-heroiske Digtning ikke er ældre end Vikingetiden[2]).

Fra de to Edda-Samlinger træde os i Møde Række af Navne paa Guder og Jætter, hvorom tydske Folk intet véd og for hvilke det jafetiske Urhjem intet Rum har; der myldrer frem en Mangfoldighed af Sagn og Forestillinger, hvis Oprindelse ikke kan føres tilbage til Nordens mellemste eller ældste Jærnalder. Den hele Verdensudvikling har faaet et hos Germanerne tidligere uhørt, mærkeligt Udtryk i Mythens Sprog. Vi se med Undren op til den af ethisk Alvor, af

---

[1]) En Strophe i Hervar. s., som opregner flere Konger, nævner blandt dem en engelsk Konge. Af Gaaderne i Hervar. s. kan ialfald flere godtgjøres at være forfattede efter Islands Bebyggelse.

[2]) Denne Opfatning er her kun begrundet i al Korthed. Jeg henviser for øvrigt til Møbius i Zeitschrift für deutsche Philologie I, 434 ff.; Maurer i samme Tidsskrift II, 441 ff.; Jessen: Über die Eddalieder; Sars Udsigt over den norske Historie I S. 87—90 og S. 169—174; mine Bemærkninger i Beretning om det nordiske Philologmøde i Kjøb. 1876 S. 144—146; Edzardi: Die Skaldischen Versmaße i Pauls og Braunes Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache V S. 570—589; Sievers Beiträge zur Skaldenmetrik sammesteds VI S. 265—376; Vigfusson Prolegomena til Sturlunga CLXXXIII—CXCIV.

Viljekraft og Kamplyst prægede Livsopfatning, til Karakterskildringen der spiller med djærv Humor over den dybe Grund, til de omfattende Billeder, til det storslagne, mangeledede og dog saa tætsluttede Verdensdrama. Af hvilken Rod er nu denne Digtning runden? Ja! nordisk Liv og Livsopfatning har mærket den med sit Præg saavist, som den klinger til os i nordisk Sprog. Men efter min Mening er den nordisk væsentlig kun i samme Forstand, som den Eventyrdigtning, der nu lever paa Almuens Læber.

Endel af disse i Eddasamlingerne optagne Sagn om Guder og Heroer er rigtignok, som allerede antydet, i sin Oprindelse rent germanske eller ægte nordiske. Men denne mythiske Digtnings Stof, dens ydre Grundlag, dens fortællende Element er for en meget stor og væsentlig Del fremmed. Kun en indtrængende kritisk Undersøgelse af alle de enkelte Sagn kan sætte os i Stand til nogenlunde at bestemme, hvor omfattende disse fremmede Bestanddele er i Forhold til de hjemlige.

Det er den nordiske Aand, der har omskabt de fra det fremmede optagne Elementer til Led af et gjennemført System, af en stor harmonisk Helhed, der som Helhed er fuldstændig original og udelukkende nordisk.

Og i Omskabningen af de fremmede mythiske, religiøse eller poetiske Æmner, i den hjemlige, stadig fortsatte Udvikling af de fremmede Spirer har Nordboerne godtgjort rigere Fantasi og kraftigere Selvstændighed end, saavidt jeg kan se, noget andet Folk med Undtagelse af Hellenerne[1]).

Mangfoldige nordiske Gude- og Heltesagn tør efter min Mening siges at gjengive eller idetmindste at være opstaaede under Paavirkning af Sagn, Digtninger eller Legender, religiøse eller overtroiske Forestillinger, som halvhedenske og heden-

---

[1]) Interessante Paralleler til de af mig paapegede Forhold ved de nordiske Gude- og Heltesagn findes i den slaviske Folkedigtning. Se en Afhandling af Jagić i Archiv für slavische Philologie I, 82—133: Die christlich-mythologische Schicht in der russischen Volksepik.

ske Nordboer paa de britiske Øer i Vikingetiden har modtaget fra kristne Mænd, fra Munke og Mænd uddannede i Munkeskolen. Oftest har Nordboerne hørt disse Meddelelser paa Engelsk, vel især paa Nordengelsk, sjældnere paa Irsk, under hvilket Navn jeg overalt, hvor der ikke udtrykkelig er skjelnet, sammenfatter Irsk og Gaelisk; men stundom havde Engelskmændene igjen af Irer hørt, hvad de fortalte. Enkeltvis tror jeg at spore cymrisk Indflydelse. Paavirkning fra Normandi, som i og for sig synes rimelig, kan jeg ikke godtgjøre.

De historiske Kildeskrifter lære os, at Nordboerne paa de britiske Øer i Vikingetiden ikke blot skiftede Sværdhug med de Indfødte, men at de med dem traadte i mangesidig og langvarig Berørelse. De fandt i dem Folk med gammel kristelig Civilisation, Bærere af et udviklet Aandsliv. Ja hos Irer og Angelsakser havde den fra den klassiske Oldtid og fra den kristne Kirkes Fædre nedarvede litterære Dannelse fremfor hos noget andet vesterlandsk Folk fundet et Ly, og der havde paa denne Dannelses Grundlag hos dem udviklet sig en hjemlig Litteratur baade paa Klerkenes og paa Folkets Sprog. Det kunde da ikke være andet, end at de aandsfriske og aandskraftige, men til en trang Synskreds vante Nordboer her under den nye Brydning med de fremmede Kulturer maatte opfange og fastholde mangfoldige befrugtende Spirer, som de selv snart med sin stærkt prægede Selvstændighed udfoldede til rig og eiendommelig Blomstring.

De mundtlige Meddelelser fra Engelskmænd og Irer, under hvis Paavirkning nordiske Gude- og Heltesagn opstod, var i Regelen oprindelig øste af Skrifter. Vi kan her følge to Hovedstrømme, der havde forenet sig, skjønt forskjellige i sit Udspring: den ene fører tilbage til den jødisk-kristelige Kultur, den anden til den antike græsk-romerske.

Det fremmede Stof er ved Fortællinger om de enkelte Guder og andre mythiske Væsener ofte af græsk-romersk Oprindelse, men de antike Sagn var, inden de naaede til Nordboerne, blevne farvede af Munkenes Religionsopfatning. Naar

saaledes i Digtet Lokasenna Loke lader Frøyja høre, at Guderne engang overraskede hende i hendes Broders Arme, saa tør vi deri høre en Gjenklang af det navnkundige antike Sagn, at Guderne engang overraskede Venus sammen med Mars, ligesom overhoved det meste, der fortælles om Frøyja, har sin Oprindelse fra Beretninger om Venus. Men den Form, hvori det nævnte Sagn i Norden optræder, har faaet sit Præg fra Kristendommens Forkyndere, thi det er kun dem, som, for at stille de hedenske Guder i et vederstyggeligt Lys, i Omtale af dette antike Sagn har fremhævet, at Mars og Venus var Søskende. Saaledes siger den engelske Abbed Ælfric, at Venus, som paa Dansk heder Frycg, var Jovis Datter og at hun var saa fræk, at hun bolede med hvem som helst, endog med sin Fader og sin Broder, og Mars kalder han Jovis Søn [1]).

I de nordiske Myther er de antike græsk-romerske Sagn ofte paa besynderlig Vis smeltede sammen med jødisk-kristelige Træk. Jeg skal oplyse dette ved nogle Exempler. Loki har, som jeg under Balders-Mythen skal søge at vise, faaet sit Navn fra Lucifer; han har faaet sin Broder Byleist fra Beelzebub og meget i sit Væsen og sin Virksomhed fra den kristne Middelalders Djævel, men Vingeskoene f. Ex. og sin Function som Gudernes Ærendsvend har han fra Mercur. Ligeledes skal jeg i det følgende søge at paavise, at en Beretning om Achilles's Fald er smeltet sammen med den legendariske Fremstilling af Kristi Død i den af Snorres Edda bevarede Fortælling om Balders Fald. Mythen om Thor, som faar Midgardsormen paa Angelen, har sin Oprindelse fra den i den kristne Middelalder udbredte Forestilling, at Gud Fader eller Kristus faar Leviathan paa Angelen. Leviathan tænktes ligesom Midgardsormen som en Slange, der laa rundt omkring Jorden og bed i sin Hale [2]). Men ogsaa her er i den

[1]) Ann. for nord. Oldk. 1846 S. 76. f. Kemble Salomon and Saturn S. 122 ff.

[2]) Se bl. a. Grimm Mythol.[3] 166. 950; F. Magnusen Lex. myth. 484 f.; Fritzner Ordbog under miðgarðsormr; Diemer Beiträge zur älteren deutschen Sprache und Litteratur VI, S. 45—49; R. Köhler i Germania XIII, S. 158 f.

nordiske Mythe græsk-romerske Forestillinger smeltede sammen med jødisk-kristelige. Thi da Thor angler efter Midgardsormen, er Hýmir med ham. Dette finder ikke sin Forklaring i nogen kristelig Forestilling, men efter min Mening ialfald tildels i et græsk Sagn. Navnet Hýmir, Hymir er ved Folke-etymologi[1]) opstaaet af Oeneus eller, som man i Middelalderens Latin kunde skrive, Yneus: saa hed han, hos hvem Hercules kjæmpede med Achelous. Paa Thor har man her som i mange andre Myther overført Sagntræk, der oprindelig vedkomme Hercules. Achelous, der under Kampen med Hercules forvandlede sig til en Slange og som slap fra sin Fiende ved at glide bort som rindende Vand[2]), blandedes her i Nordboernes Forestilling sammen med Leviathan eller Midgardsormen, i hvilken Slange de saa en mythisk Repræsentant for Havet. Og denne Sammenblanding af Leviathan med Achelous gav Anledning til, at man lod Thor hos Hymer angle efter Midgardsormen. At Týr i Digtet Hýmiskviða er Hymers Søn, finder sin Forklaring deri, at Tydeus er Søn af Oeneus. Den i Hýmiskviða optrædende Týr er i sin Oprindelse forskjellig fra Kampguden af samme Navn, og et Spor heraf er netop bevaret deri, at Týr her er Søn af Hýmir, medens Guden Týr ellers nævnes som Søn af Óðinn, ligesom Mars er Jupiters Søn. Paa Grund af Lydligheden er begge blevne sammenblandede, og fordi Hymers Søn Týr er bleven identificeret med Kampguden, følger han Thor som hans Ven fra Aasgard. Den nærmere Begrundelse af Sammenhængen mellem Sagnet om Hýmir og det græsk-romerske Sagn maa jeg gjæmme til en egen Undersøgelse.

Ved den nordiske mythiske Fremstilling af den hele Verdensordens Udvikling og navnlig dens Opløsning, Undergang og Gjenfødelse er af de to nævnte fremmede Elementer det

---

[1]) Nordboerne har tænkt paa húm Tusmørke.

[2]) Den Fortælling om Oeneus og Achelous, som ligger til Grund, har væsentlig været den samme som Mythogr. Vatic. I, 58 (i Bodes Script. rer. myth.).

antike det underordnede. Saaledes har Dr. Bang paavist, at der er en mærkelig Overensstemmelse mellem Digtet Vǫluspá og de sibyllinske Spaadomme ved Forkyndelsen af de sidste Begivenheder i Verden. Den nordiske Spaakvindes Ord „Da kommer den mægtige til den store Dom, den stærke ovenfra, han som raader for alt" gjengive næsten ordret Sibyllens Udtryk. Ofte stemmer ogsaa det nordiske Kvad ved Skildringen af Verdens yderste Dage overens med Digte fra Middelalderen om Tegnene før Dommens Dag. Af kristelig Rod er ligeledes rundet det mest storslagne mythiske Billede, Asken Yggdrasill, det hedenske Livsens Træ, med flere Myther, som knytte sig dertil.

Men til det nordiske Heltesagn havde den græske Mythedigtning rigere Bidrag at yde. Jeg henviser her i al Korthed til et Par af de Sagn, hvis Oprindelse jeg haaber senere at faa udførlig belyst.

Ǫrvaroddr har sin Oprindelse fra Hercules. Med Hercules har Odd tilfælles de aldrig feilende Pileskud og Køllen, hvormed han kjæmper, som det synes, ogsaa Evnen til at kunne drikke overstadigt. Begge vandre vidt om i mange Lande; Odd kaldes enn víðfǫrli ligesom vagus Hercules. Begge er høiere end almindelige Mennesker: Odd efter nogle 7 Alen, Hercules 7 Fod. Om Orvarodd fortælles, at han engang da Roret paa hans Skib i en Storm er brudt af, drager i Land med sin Staldbroder Hjalmar og gaar ind i en Skov for at hugge sig et andet Ror. Dette Sagn har tydelig sin Oprindelse fra en Fortælling om Hercules. Hans Aare brister i Stykker, da han engang paa Havet ror af al Magt, og han drager da med sin Følgesvend Hylas i Land og gaar ind i en Skov for at faa i Stand Aaren[1]). Navnet paa Orvarodds Staldbroder Hjálmarr er opstaaet ved Folkeetymologi af Hilam Accusativ af Hilas, Hylas.

Digtningen om Helge Hundingsbane har udviklet sig af Spirer, der har sin Rod i Sagnet om Meleager.

[1]) Se Mythogr. Vatic. I, 49; II, 199; Scholia Bernensia ed. Hagen ad Vergil. Ecl. 6, 43.

Om Helges Fødsel kvædes: Nat blev i Borgen, Nornerne kom, som Livsmaal satte for Heltesønnen; ham bød de herligst blandt Høvdinger vorde og for ypperst blandt Ædlinger gjælde. Og om Meleagers Fødsel fortæller Hyginus: Parcerne kom til Syne i Kongsgaarden og de spaaede Meleagers Skjæbne; Clotho sagde, at han skulde blive ædel, Lachesis tillagde ham Tapperhed. Helges Elskede er Sigrun, som er Valkyrje: hun rider til Kampen brynjeklædt med Hjælm og Spyd og hun følger Helge i Striden. Saaledes er Meleagers Elskede Atalanta Dianas Nymphe: hun gaar væbnet som en Mand til Kamp sammen med Meleager[1]).

Forestillingerne om de Guder, som Nordboerne allerede før Vikingetiden havde dyrket, udfoldede sig nu gjennem den fremmede Indflydelse til større Rigdom og Mangfoldighed: man overførte paa disse sine gamle Guder nye under Paavirkning af kristelige eller antike Fortællinger opstaaede Digtninger og Sagntræk. Fra en og samme fremmede Gud kunde Sagntræk overføres paa forskjellige nordiske Guder. Saaledes blev enkelte Sagn om Jupiter overførte paa Oden, fordi Oden ligesom Jupiter var Gudernes Fader og Konge, medens andre Sagn om Jupiter gjenfindes i Myther om Thor, der var Tordengud ligesom Jupiter. Omvendt kunde Sagntræk fra flere fremmede Guder overføres paa en og samme nordiske Gud. Medens enkelte Thors-Myther har sin Oprindelse fra Fortællinger om Jupiter, vise flere tilbage til Beretninger om Hercules.

Men de i Vesterlandene hørte Sagn frembragte endogsaa før ukjendte Guder, der fik fremragende Plads i det nordiske Pantheon, ligesom Hellenerne fra Semiterne og Italikerne fra Hellenerne optog nye Guder.

Det var ligeledes, som alt antydet, af Fremmede, Nordboerne først lærte at kjende flere Heroer, om hvis Navne i

[1]) I disse Bemærkninger om Orvarodd og Helge Hundingsbane har jeg ikke villet videnskabelig begrunde, men kun antyde Sagnenes Oprindelse.

Norden slyngedes rige Sagnkranse, til hvilke Skaldene føiede altid nye Blade.

De Skrifter, som har ligget til Grund for de i Vesten hørte Fortællinger, har oftest været latinske, sjælden græske. Adskillige til Kristendommen knyttede Forestillinger har ogsaa været hentede fra engelske Skrifter, der enten har været Oversættelser af latinske Bøger eller paavirkede af saadanne.

Det er vistnok sandsynligt, at Nordboerne en og anden Gang selv paa Latin hørte eller læste de fremmede Fortællinger, som siden blev forvandlede til nordiske Myther. Ialfald tør vi forudsætte, at kristne eller halvkristne Nordboer paa de britiske Øer, mulig ogsaa paa Island, ofte har overført Fortællingerne fra Engelskmænd eller Irer til sine hedenske Stammefrænder.

Den Tid, i hvilken de Fortællinger, hvorom her er Tale, overførtes fra Skrifter til den mundtlige Tradition, var en eventyrlig, kritikløs og for historisk Sans blottet Tid; det var en Tid, hvori de mest forskjelligartede Ideer mødtes, blandedes, opløste hverandre og sammensmeltedes; hvori den nøgterne, skarpt adskillende Forstand havde ondt for at holde sig vaagen, hvor det gjaldt Opfatningen af Aandens Frembringelser, medens Fantasien og Digtereevnen var i fuld Virksomhed. Det var en Tid, hvori Indbildningskraften rigelig nærede den stærke religiøse Trang, saa at mangfoldige af hins Fostre blev Troens Gjenstand.

I de nordiske Gude- og Heltesagn finde vi da de i sin Oprindelse mest uensartede Elementer sammensmeltede. Ved de under fremmed Paavirkning opstaaede Sagn og Digtninger maa vi overalt beundre Nordboernes skabende poetiske Kraft, i hvis Frembringelser vi dog stundom savne Klarhed, og deres rige, om end undertiden vilde, Fantasi. Denne skabende Fantasi har været virksom i Omdannelsen af de fremmede Elementer og i deres Sammensmeltning med hjemlige Ideer, med mythiske Forestillinger og Fortællinger, som er oprindelig germanske eller ældre end Vikingetogene mod Vest.

Men end mere kraftig viser den sig i den selvstændige Udfoldelse af den Digtning, som kaldtes til Live ved hine Spirer.

Billeder, som helt igjennem afspeile den samme Opfatning, er blevne dannede af Brudstykker hentede fra de forskjelligste Sider. Paa Grundlag af tørre prosaiske Registre har dannet sig Sagn, besungne af nordiske Skalde i Sange fulde af Liv og Friskhed: man kommer til at tænke paa Shakespeares Forhold til hans Kilder. Virkningsfulde Digtninger synes stundom skabte af Æmner, der næsten helt igjennem grunde sig paa Misforstaaelser af fremmede Fortællinger.

Det er selvindlysende, at det nordiske Særpræg tydeligst maa gjøre sig gjældende ved den Fremstillingsform, hvori de udenfra optagne Æmner er behandlede. Kun hvor Sagnet modtoges i Kvadets Dragt, kan det fremmede Sagns Indflydelse ogsaa paa den poetiske Form i videre Omfang tænkes at have fundet Sted. I de paa Prosa fortalte Sagn viser dog selv Fremstillingsformen og Staffagen enkeltvis Sammenhæng med latinske Gjengivelser fra Middelalderen af græsk-romerske Myther. Jeg fremhæver af Snorres Edda exempelvis følgende Steder: „Mod Kvelden kom de [Thor og Loke] til en Bonde, og faa der Nattekvarter. Og om Kvelden tog Thor sine Bukke og slagtede begge“ [1]). „Oden, Høner og Loke . . . kom til en Gaard og gik ind, men den Bonde, som boede der, hed Reidmar. . . . . Æserne bad om Nattekvarter og sagde, at de havde Mad nok med sig“ [2]). Fremstillingsformen paa disse Steder har umiskjendelig Lighed med følgende Sted: Juppiter, Neptunus et Mercurius cum quibusdam aliis diis circueuntes diversas regiones quodam die sole descendente pervenerunt ad domum Oenopionis rustici, qui eos honorifice suscepit et unicum bovem, quem habebat, iis apposuit manducandum. Dette Sted findes i et meget barbarisk Stykke om de tolv Himmeltegn, som Mai

[1]) Sn. E. I, 142.
[2]) Sn. E. I, 352.

har udgivet efter et vatikansk Haandskrift fra 11te eller 12te Aarhundred[1]).

Men de fremmede Forestillinger, som Nordboerne modtog i Vesten, blev for dem ikke blot Gjenstand for Fantasiens Leg. I de mythiske Kvad og Sagn, som foreligge os, har Nordboernes krigerske Aand, der var vendt mod Livets Uro og Kamptummel og ikke mod stille Studium, der var fremmed ligesaavel for Askese og Mystik som for grammatisk Lærdom, gjennemtrængt og væsentlig omskabt de fremmede Fortællinger, der havde sin Rod i grundforskjellige Kulturer og hvoraf de fleste i Middelalderen eller den seneste Oldtid var blevne optegnede paa Latin af Munke eller Grammatikere. Men paa den anden Side blev de fremmede, navnlig kristelige Forestillinger optagne som Elementer i Nordboernes hele aandelige Rørelse, blev medbestemmende for deres moralske Syn paa Menneskets Stilling i Verden, blev for disse alvorlige, viljestærke Mænd en Livsmagt, der virkede baade udviklende og opløsende paa deres gamle Religion og dens Forhold til Livet.

Fra de kristne Mænd i Vesten optog Nordboerne Forestillinger og Legender om Kristus og Satan, om Engle og Helgener. Disse Fortællinger blev omskabte til hedenske Myther, i hvilke dog Originalernes ydre Træk ikke sjælden er let gjenkjendelige; Kristus og St. Michael forvandledes til Æserne Balder og Heimdall. De Nordboer, hos hvem Edda-Samlingernes Gudesagn i sin oprindeligste Form er blevne til, kom ikke som fuldt fastboende Folk, men mere stødvis og spredt i Berørelse med Kristendommen. Derfor blev deres Fædrenetro ikke overvældet af Kristendommen. De optog ikke det kristne i kristne Former eller med kristen Tro, saaledes som de i Britannien bosiddende Nordboer, der mærkelig snart antog den fremmede Lære, men de indordnede det under det hedenske, forvandlede det til nordisk Hedendom. Ja de af de hedenske Nordboer i den første Vikingetid optagne Forestillinger, der skyldes Paavirkning fra Kristen-

[1]) Bode Scriptores rerum mythicarum p. 255.

dommen, gik saa fuldstændig over i Hedendommen, at der kun er faa Spor til, at Nordboerne senere, da Korset blev prædiket i deres Hjemlande, havde fastholdt Bevidstheden om disse Forestillingers Sammenhæng med Kristendommen.

En lignende Forvandling af kristelige Forestillinger kan paavises hos mange Folk, som er komne i Berørelse med Kristendommen uden at være blevne kristnede. Elias er hos flere østeuropæiske og vestasiatiske Folk bleven en Tordengud [1]). Lapperne har paa forskjellige Maader optaget Gud Fader, Sønnen og den hellige Jomfru blandt sine hedenske Guder [2]).

Indrømmer man, at Middelalderens Kristendom, som den optraadte i England og Irland i 8de Aarhundred, har paavirket de nordiske Myther, saa vil man ikke, uden at støde an mod historiske Kjendsgjærninger, kunne afvise enhver Indflydelse af antike græsk-romerske Forestillinger. Thi med Undervisning i Kristendom fulgte Indprentning af latinsk Grammatik og for dens Skyld Gjennemgaaelse af et indskrænket Udvalg af den romerske Litteratur, navnlig af Virgil, hvorved de af Myther opfyldte Kommentarer af Servius og andre Grammatikere blev tagne til Hjælp. De romerske Autorer paavirkede stærkt Angelsaksernes og Irernes litterære Frembringelser. De kristne Digtere føiede, for derved at smykke sin Stil, jævnlig antike hedenske Billeder og Navne ind i sin Fremstilling af kristelige Læresætninger. Dog ikke blot som poetisk Udstyr, endog som Led af de legendariske Fortællinger overførtes Figurer og Navne fra den græsk-romerske Hedendom: i Legendernes Helvede finde vi saaledes Cerberus, Acheron, Orcus o. s. v. Antike Motiver gik over i den oldkristelige Kunst. Theologerne fremsøgte Steder af de antike Forfattere, der ved sindrig Fortolkning kunde tjene til

---

[1]) Grimm Deutsche. Myth.³ S. 157 ff.

[2]) Fritzner i Norsk Historisk Tidsskrift IV S. 151—153. Nogle har ment, at de slaviske Guder Volos eller Veles og Svętovit skulde have sin Oprindelse fra St. Blasius og St. Vitus. Dette bestrides af Krek i Archiv für slawische Philologie I, 134—151; men med urette mener denne Forfatter, at en slig Overgang savner Analogi.

at støtte kristelige Dogmer. Grammatikerne behandlede ofte den antike Mythologi som en allegorisk Fremstilling af mystiske Sandheder; undertiden fortolkedes den ligefrem kristelig. Og de sibyllinske Spaadomme hentede sit Stof paa en Gang fra den græske Mytheverden og fra de Kristnes hellige Bøger. Nordboerne kunde altsaa i Vesten umulig optage kristelige Forestillinger og Legender, uden at der med dem fulgte mange Meddelelser fra den græsk-romerske Mytheverden om end i forvansket Gjengivelse.

Ved de nordiske Sagn om Guder eller Heroer, som hvile paa et antikt græsk-romersk Grundlag, maa gjennemgaaende forudsættes en fuldstændig Mangel paa Forstaaelse af den klassiske Oldtid, og dette ikke blot hos de Nordboer, der hørte Fortællingerne fra denne Oldtid gjengivne i mundtlig Meddelelse, men oftest allerede hos de engelske eller irske Munke, der læste dem i latinske Bøger eller hørte dem oplæse deraf. Vi maa ofte forudsætte hos disse Nordboernes Hjemmelsmænd den besynderligste Uvidenhed om den oprindelige mythiske Sammenhæng. Saaledes finder Hlóðyn som Navn paa Thors Moder sin Forklaring i den i et oldengelsk Haandskrift bevarede Glosse: Latona Jovis mater Þunres modur.

Til Grund for Fremstillingen i de nordiske mythiske og heroiske Sagn ligger ofte Misforstaaelse af latinske Udtryk, og det endog de simpleste. Af de talrige Exempler skal jeg nævne et Par. I Fornald. sǫg. 2, 210 fortælles, at Hjálmarr, da han og Ǫrvaroddr mødte Arngrimssønnerne, var, som han pleiede, fuldt rustet, som naar han var i Slag. Dette Udsagn er efter min Formodning at forklare af Ordene i Mythogr. Vatic. I, 49, II, 199: Hercules .... Hylam ... secum duxit armigerum. Dette sidste Ord har man feilagtig forstaaet om den, som bærer sine egne Vaaben, om en fuldt væbnet Mand; jfr. armigerum Deum hos Sil. 7, 87 om Mars. Fortællingen om, at Rán har et Net, hvori hun søger at fange alle, som komme paa Søen, staar efter min Mening i Forbindelse med Fortællingen om Aranea i Scholia Bernensia ed. Hagen ad Vergil. Georg. IV, 247. I Ordene

casses in alto suspendit om den til en Ederkop forvandlede Aranea har man misforstaaet in alto som „i Dybet.“ Hovedkilden til det i Snorres Edda fortalte Sagn om Thor, som gjæster Jætten Geirrǫðr, finder jeg i en latinsk Fortælling om Hercules og Geryon, som i alt væsentligt har været identisk med Mythogr. Vatic. I, 68 (hos Bode Script. rer. myth.). I Snorres Edda I, 286 heder det i dette Sagn: „I den Stund kom Thor mod Land og fik taget en Rognebusk (reynirunn) og steg saa op af Elven.“ Hermed sammenstiller jeg Ordene i den latinske Fortælling: (Hercules) alnum conscendit et in insulam herithimiam pervenit. Her er alnum forvansket af ollam, men den Mand, som har redigeret den latinske Fortælling i denne Form, maa have forstaaet det om en Ege, som er dannet af en udhulet Orestamme[1]). Det islandske Sagn forudsætter derimod, at man har forstaaet alnum conscendit som „han steg op i et Oretræ“ (nemlig for at komme i Land). Til at fremkalde denne Misforstaaelse har den Omstændighed bidraget, at Fortællingen om Hercules hos Geryon i det islandske Sagn er smeltet sammen med Fortællingen om Achilles's Kamp med Elven Xanthus (hos Homer Iliad. 21, 233 ff.). Da det brusende Vand vokser trindt om Achilles og han ikke kan staa fast paa Foden, griber han en Alm, som gror paa Elvebakken, og faar sprunget op af Vandet, uagtet Almen rykkes op med Rode[2]).

Vistnok maa og tør vi forudsætte, at i de Kredse navnlig af geistlige Mænd, i hvilke disse mythiske Fortællinger først førtes over i den mundtlige Tradition, mange latinske og enkelte græske Skrifter fra Oldtiden og den tidlige Middelalder læstes, om end for en Del kun gjennem Uddrag, Paraphraser, Kommentarer og Notiser, og at Fortællinger grundede paa mange andre der var i Omløb. Vistnok maa de

1) Saaledes er alnus brugt om en Baad i Prosa af den irske Forfatter Adamnan i Vita S. Columbae II, 47 p. 141.

2) Dette Træk har allerede Hahn Sagwissenschaftliche Studien S. 196 sammenlignet med det islandske Sagn.

nordiske mythiske Fortællinger mangen Gang gjennem talrige Mellemled gaa tilbage til Meddelelser fra virkelig lærde Mænd om, hvad de havde læst, fra Mænd, som havde grundig Kundskab i Latin og nogen Kjendskab til Græsk. Men i Regelen maa vi tænke paa Munke, hvis tarvelige Færdighed i at læse ingenlunde svarede til deres Videbegjærlighed. Det har været Mænd, som har levet i en Tid, da Latinen allerede som Folkesprog var død, og da de romanske Folkedialekter endnu ikke i Modsætning til Latinen blev anvendte i Skrift, men da disse i Tale og Skrift let blandede sig ind i Latinen, fordi de laa saa nær derved, og dette ikke blot i de romanske Lande, men ogsaa hos de Geistlige paa de britiske Øer. Disse Mænd har for en stor Del vistnok kun kjendt en Latin, der var vel saa barbarisk, som den, vi læse i de langobardiske og saliske Love og i merovingiske Diplomer[1]).

Først gjennem en detailleret Undersøgelse af de forskjellige nordiske Gude- og Heltesagn kan det paavises, hvilke *latinske* — og tildels græske — *Skrifter* har afgivet Stof til de nordiske Sagn eller til de Fortællinger, som har dannet deres Grundlag. Her giver jeg kun Antydninger og Exempler. Disse Skrifter kan deles i to Klasser, de som har behandlet kristelige Æmner og de hvis Stof tilhører den antike Verden. Dog er disse to Klasser ikke bestemt adskilte, da det kristelige og det antike i nogle Frembringelser kan have været blandet eller smeltet sammen. En Mængde Skrifter af første Klasse, der har indeholdt Legender eller apokryphe og ikke apokryphe bibelske Fortællinger og som har været kjendte i England eller Irland i den tidlige Middelalder, synes at have afgivet Stof til de nordiske mythiske Sagn. Blandt disse Skrifter skal jeg fremhæve den latinske Bearbeidelse af *Nicodemus's Evangelium*, der ikke er ældre end anden Halvdel af 5te Aarhundred, og det sandsynlig ikke før end i 8de Aarhundred forfattede Skrift Vindicta Salvatoris. Jeg skal fremdeles

[1]) De af Whitley Stokes udgivne „Irish Glosses" lære os at kjende den i Irland brugte barbariske Latin, men fra en senere Tid end den, hvorom jeg her taler.

søge at vise, at Elementer til nordiske Myther er blevne afgivne af Legenden om Korsets Træ, der maa være meget ældre end den Tid, fra hvilken vi kjende den. Endelig maa her nævnes latinske Hymner fra Middelalderen om Korset.

Af Skrifter, som har behandlet antike Æmner, synes de med mythiske Fortællinger opfyldte Kommentarer til Virgil og Mythesamlinger, som staa i Forbindelse med disse Kommentarer, at have været de rigeste Kilder for nordiske mythiske Sagn. Saaledes Samlinger, der har været væsentlig identiske med de to første vatikanske Mythographer, Kommentarer til Virgil af Servius og af andre Grammatikere, hvis Arbeider i flere Haandskrifter er forenede med Servius's, samt Optegnelser, der har været nær beslægtede med de af Hagen udgivne Scholia Bernensia til Virgil. Fremdeles nævner jeg som Kilder: De Fabler, som gaa under Hygins Navn. Skrifter om den trojanske Krig, som bære de fingerede Forfatternavne Dares Phrygius og Dictys Cretensis. De i Bodes Scriptores rerum mythicarum p. 253 sqq. trykte Fortællinger om Duodecim caeli signa.

Men ogsaa fra enkelte græske Skrifter synes man at have øst Fortællinger, som har dannet Grundlag for nordiske Gude- og Heltesagn. Saaledes fra Homers Digte, fra Apollodors Bibliothek og fra Scholier til Lycophrons Cassandra.

De Skrifter, der er de nordiske Sagns middelbare Kilder, række ned indtil i 7de og 8de Aarhundred.

Jeg benegter ingenlunde Muligheden af, at Sagn, Digtninger og Forestillinger, som staa i Forbindelse med kristelige eller antike Kilder, ogsaa fra det nordvestlige Tydskland er komne til Norden i Vikingetiden og der er blevne omformede til nordiske Digtninger om Guder og Helte. Tværtimod synes dette ved Heltesagnet med Sikkerhed at

kunne paavises[1]). Ja archæologiske Forhold tale for, at Nordboernes mythiske Forestillinger allerede før Vikingetiden er blevne paavirkede ved fremmed Indflydelse sydfra.

Mod min Mening, at vi i mange nordiske Gude- og Heltesagn har Gjengivelser af græsk-romerske Fortællinger, som Nordboerne eller deres engelske Hjemmelsmænd har hørt paa Irsk eller ialfald af Irer eller Gaeler, vil man kanske indvende, at man da hos Irer eller Gaeler maatte finde Sagn og Digtninger svarende til de nordiske, hvilket man ikke har fundet. Men denne Indvending synes ikke afgjørende. De i latinske Skrifter læste Fortællinger, som irske Munke efter min Formodning har bragt i Omløb, maa antages i deres Kreds at have staaet de latinske Originaler saa nær, at man bevarede Bevidstheden om Sammenhængen med disse. De antike Kilder maatte da stadig øve sin korrigerende Indflydelse paa, hvad der mundtlig fortaltes, Afvigelserne fra Originalerne kunde ikke let fæste sig, og der kunde ikke paa det antike Grundlag opstaa Digtninger, som frit udviklede sig efter sine egne Vilkaar.

Forøvrigt er der en saadan Mangel paa gamle gaeliske Optegnelser af den Art, som her vedkommer os, at man ikke kan benegte Muligheden af, at forvanskede Gjengivelser af græsk-latinske mythiske Fortællinger fra Munkenes Kreds udbredte sig videre blandt Gaelerne.

Derimod kan hos Engelskmændene oftere paavises Tillæmpninger, Omtydninger og Oversættelser af antike mythiske

---

[1]) De navnkundige Sagn om Sigurd Faavnesbane (Sigfrid), Sinfjotle (Sintarfizilo), Hjadninger (Hegelinge) og Valund (Wieland) er efter min Formodning opstaaede under Indflydelse af græsk-romerske Fortællinger. Men disse Sagn er vistnok kun tildels komne til Norden ad samme Veie som de fleste i nærværende Afhandling omhandlede Sagn, og deres første Oprindelse hos Germanerne fører os hen til andet Sted og anden Tid. Jeg haaber en anden Gang at skulle kunne give Bidrag til Belysningen af Spørsmaalet om disse Sagns Historie. I den her udgivne første Række af mine Studier træder Heltesagnet overhoved mere i Baggrunden.

Navne eller Forvanskninger af græsk-romerske Mythetræk, som maa have dannet Overgangsled for de Navneformer og Mytheformer, som vi finde hos Nordboerne. Saaledes er det foran nævnt, at vi i en oldengelsk Optegnelse Latona Jovis mater Þunres modur har det Mellemled, der forbinder Hlóðyn Thors Moder med den antike Mytheverden[1].

Det er foran nævnt, at Sagnhelten Orvarodd har sin Oprindelse fra Hercules. Selve Navnet Qrvaroddr viser efter min Mening tilbage til Hercules. Denne kaldtes i England Ercol[2]. Dette Navn har Nordboerne opfattet som en Sammensætning erc-Ol „Pile-Ol", hvortil Fortællingerne om Hercules's aldrig feilende Pile bidrog, og erc-gjengav de da ved det enstydige qrvar-, medens Ol blev gjengivet ved det i Lyd nærliggende Navn Oddr, som passede godt sammen med qrvar- „Pil" efter sin Betydning „Od". „Pil" hed i det angelsaksiske Rigssprog earh. Men istedenfor ea kunde man foran r med en følgende Konsonant i Nordengelsk skrive æ eller e; saaledes findes skrevet ærig for earh Pil, erm for earm Arm[3]. Og istedetfor h i earh kunde skrives c; saaledes findes Ælcstan = Ealhstan Anglosax. Chron. ed. Thorpe I, 121, Alcmund = Alchmund 1, 95, Burhcred (med baade h og c) 1, 133, maecti,

---

[1]) h er skudt foran l ligesom i oldn. Hlymrek = irsk Luimnech Limerick. $\bar{a}$ er blevet til ó i Hlóðyn = Latona som tidligere i agſ. brôc, oldn. brók = celt. braca eller senere i Oda i Stjórn S. 45 i to Haandskrifter = Ada i Vulgata; jfr. gammelirsk notlaic = lat. natalicia. t i Indlyden er blevet til ð som i Kaðlín = irsk Catilín, lat. Catharina; agſ. sæþerie, suðerige = lat. satureia (se Cockayne Leechdoms). Endelig er for den latinske Endelse -$\bar{o}$na indsat den i Lyd nærliggende hjemlige Endelse -yn, omtrent som i agſ. cyleþinie af lat. chelid$\breve{o}$nia (Cockayne Leechdoms 1, 30). Maaske tør antages en latinsk Middelaldersform Latonia som Mellemform; saa er skrevet i Schol. Bern. ad Verg. Georg. 3, 6, hvor rigtignok Latonia som Adjektiv gaar forud. Lignende Forandring kan ofte paavises i Middelalderens Latin.

[2]) Ercol þone ént Ælfreds Orosius 1, x, 4, Bosworths Udgave p. 33.

[3]) Dietrich de Kynevulfi poetae aetate p. 20. 23.

allmectig i den ældste Optegnelse af Cædmons Hymne = mihtig. Det er altsaa godtgjort, at erc i Ercol kunde opfattes som earh Pil. Forandringen af Ol til Oddr kan sammenlignes med Trǫllhœna af Triduana eller Olger (Holger) danske af Oddgeirr (Ødger, Udger), hvor d omvendt er blevet til l.

I en følgende Afhandling haaber jeg at skulle gjøre det sandsynligt, at der hos Engelskmændene ligesaavel som hos Nordboerne endog kjendtes udviklede og fuldstændig nationaliserede heroiske Sagn, der var opstaaede paa Grundlag af den antike Verdens Fortællinger om Heroer og Guder.

Af de Træk, som i Norden slyngede sig ind i Sagn om Guder og Helte, hvis Stof skyldtes fremmed Paavirkning, var der mange, som havde skudt ud fra Folke-Eventyrenes rige Vækst, der for en Del maa have havt sin Rod udelukkende i den hjemlige Jordbund. Træk, som i disse fortaltes om mere generelt typiske Personer, for hvem Navn og Omgivelse lettere skiftede, overførtes paa de mere bestemt udprægede Guder og Heroer. Navnlig i Sagnene om Thor synes dette at maatte erkjendes, men ogsaa fra Odens-Mytherne kan flere Exempler paavises. Ofte har Eventyrene afgivet rige Bidrag til Skildringen i det enkelte ved Myther, i hvilke Navnene og Hovedsituationen er laant fra fremmede antike Myther eller kristelige Legender. Jeg skal ved nogle Exempler oplyse Eventyrenes Indflydelse paa de gamle Gudesagn.

Sagnformen i Hymiskviða er, som Mannhardt har vist, paavirket af en Fortælling, som oftest fremtræder i Eventyrform, men ogsaa i Viseform. Dennes Hovedtræk er følgende. Et Menneske, eller to Mennesker der er Brødre, kommer til en menneskeædende Rises Bolig i Eierens Fravær og bliver der skjult af en barmhjærtig Kvinde. Risen kommer siden hjem og lugter de fremmede. Men den barmhjærtige Kvinde bortleder hans Opmærksomhed og fortæller ham siden med indsmigrende beroligende Ord den Fremmedes (eller de Fremmedes) Ankomst. Denne kommer frem af sit Skjul og faar Lov til at være i

Risens Gaard. Det lille svage Menneske narrer eller beseirer tilsidst den uhyre Rise [1]).

Dette Eventyr har virket med til at gjøre Hymir til en grum og ugjæstmild Rise, der bor ved det yderste Hav. I Eventyret finde vi Forklaring af den gamle Troldkvinde med 900 Hoveder og af den fagre Kvinde, der gjæmmer og hjælper Thor og Ty. At disse skjule sig under Kjedlerne, er ligeledes et Eventyrtræk. Tydeligt Slægtskab med Fortællingen om Hymers og Thors Rofærd viser det lappiske Eventyr „Jætten og Veslegutten" hos Friis Lappiske Eventyr S. 49 følg. Den Styrkeprøve af Thor, at han knuser Bægeret mod Hymers Pandeskal, staar ogsaa i Forbindelse med Eventyr.

Et andet Exempel paa, at Eventyr har paavirket Gudesagn, er Fortællingen om Raudungs to Sønner Geirrǫðr og Agnarr i Fortalen til Grímnismál. De var ude sammen paa en Baad for at fiske, men blev af Vinden drevne ud i Havet. I den mørke Nat stødte deres Farkost, de gik op paa Land og fandt en gammel Kall i en Hytte. Hos ham var de om Vinteren. Kallen fostrede Geirrod, men Kjærringen hans Agnar. Om Vaaren gav Kallen dem et Skib. Men da han og Kjærringen fulgte Brødrene til Stranden, talte han lønlig med Geirrod. Da Brødrene kom seilende til Faderens Land, stod Geirrod fremme i Skibet: han sprang op paa Land og stødte Skibet ud med de Ord: „Far i Troldenes Vold!" Geirrod blev Konge efter sin Fader som var død, men Agnar levede blandt Troldene og fik Børn med en Jættekvinde. Den gamle Bonde, som havde fostret Geirrod, var Oden, og Kjærringen var Frigg. Denne Fortælling er aabenbart nær beslægtet med flere Eventyr, som i Nutiden er optegnede hos

---

[1]) Om denne Fortælling se bl. a. Grimm Deutsche Mythol.[3] 454 Anm.; Mannhardt Germanische Mythen S. 191 f.; Svend Grundtvig til Danmarks gamle Folkeviser Nr. 41; Simrock Handbuch[3] S. 266 f.

Af et saadant Eventyr er ogsaa Beretningen i Færeyinga saga (Flat. I, 131 f.) om Sigmund Brestessøns og hans Broders Komme til Thorkell Tørfrost paavirket.

Nordmænd og Lapper i norsk Nordland og Finmarken. Blandt disse Optegnelser fremhæver jeg navnlig „Havfolk" hos Friis Lappiske Eventyr S. 19—23; „Ulta-Pigen" hos Friis S. 23—27; „Tuftefolket paa Sandflæsen" hos Asbjørnsen Huldre-Eventyr 2den Udg. I, S. 267—276; „Skarvene fra Udrøst" hos Asbjørnsen Norske Folke- og Huldre-Eventyr, Kjøbenhavn 1879, S. 54—59.

En gammel Skald har bragt et hermed nærbeslægtet Eventyr, der har fortalt om to Unggutter, som kom til Havfolket, i Forbindelse med Geirrǫðr og Agnarr, idet han har forvandlet den blaaklædte Havmand til Oden. Og dette Eventyr er her sammensmeltet med Elementer, der, som jeg i en følgende Afhandling haaber at skulle vise, har en aldeles forskjellig Oprindelse.

Nordboernes Trang til fuldstændig at tilegne sig de fremmede Fortællinger, til hvilke de ivrig har lyttet, men som de oftest mangelfuldt har forstaaet, deres Lyst til at gjøre dem fuldstændig hjemlige, aabenbarer sig ogsaa deri, at at Handlingen ved Ideassociationer, som gjærne er meget vilkaarlige, flyttes over fra de Steder, paa hvilke den efter Grundfortællingen foregik, til Lande, i hvilke Nordboerne selv færdedes.

Ligeledes forvandles de fremmede Navne paa de handlende Personer til hjemlige, idet de enten omtydes (forandres ved Folkeetymologi) eller oversættes efter Navnenes formentlige etymologiske Betydning eller gjengives ved Navne paa nordiske mythiske Personer, som nærmest synes at svare til de fremmede.

Til den nordiske Mythedigtnings her antydede historiske Udvikling giver den nordiske Ornamentiks Historie, som den er bleven belyst af den danske Archæolog Sophus Müller, en mærkelig Analogi. Da den ældre irske Stils Motiver blev optagne i den nordiske Ornamentik, skabtes der „en Blandingsstil, hvori Motiverne fra begge Sider ere saa nøie sammenarbeidede, at der overalt træffes Enkeltheder, som baade minde om det irske og om den Stilretning,

der var den herskende i Norden fra Folkevandringstiden af" [1]). „Den hele Gruppe er præget af en ny og kraftig Strømning i den nordiske Ornamentik, beroende paa Kjendskabet til de fortræffelige irske Metalarbeider og paa Optagelsen af nye Motiver" [2]).

Man maa undres over, at Vikingetiden har Rum til alt det, jeg lægger derind: til Optagelsen og Omformningen af alle de fremmede Elementer, til Udfoldelsen af hele den paa disse Elementer grundede rige mythiske og heroiske Digtning, til at føre Myther som dem om Balder, om Valhal, om Ygdrasel, om Ragnarok, hvis Spirer tildels kan være ældre, frem til fuld Vækst, ja til at give Nordboens hele Livsopfatning det særegne Præg, hvormed den har mærket og er bleven mærket af disse Myther. Og jeg vil indrømme, at Gude- og Heltesagnene ligesom flere andre historiske Forhold kunde friste til den Formodning, at Nordboernes Færden i de vestlige Farvande maa være begyndt en Stund forud for den egentlige Vikingeperiode og ikke først i de sidste Aar af 8de Aarhundred [3]). Om nu end dette ikke skulde forholde sig saaledes, saa se vi ialfald, at de nordiske Folk i andre Henseender har undergaaet den mest gjennemgribende Forandring i et forholdsvis meget kort Tidsrum, der synes at falde omkring Aar 800, men hvis Varighed neppe endnu lader sig bestemme. Livets ydre Skik er bleven saa fuldstændig forvandlet, at knapt et Vaaben, et Redskab, et Smykke har bevaret sin Form. Skriften fremtræder ved Udløbet af dette Tidsrum indrettet efter et ganske nyt Princip med omfattende Forandring eller Opgivelse af det gamle. Og, som det synes, hele 7de, ja maaske 8de Aarhundred [4]) igjennem har Sproget

[1]) Aarbøger f. nord. Oldkynd. 1880 S. 290.
[2]) Anf. St. S. 292.
[3]) Jævnfør Sars Udsigt over den norske Historie I, 161. Sars's ypperlige Skildring S. 159—167 giver overhoved et anskueligt Billede af de Forhold, under hvilke de nordiske Gude- og Heltesagn for en væsentlig Del er blevne dannede.
[4]) Undset henfører de nordiske Fund med udpræget Mellem-Jærnalders Sager til Tiden 600—800 (Aarbøger 1880 S. 180).

bevaret den Karakter, som vi iagttage i de nærmest forudgaaende Aarhundreders Indskrifter. Dets nordiske Særpræg er paa dette Trin saalidet udfoldet, at man med Grund kan betegne Sproget som kun en germansk Dialekt. Men i 9de Aarhundred fremtræder det med fuldt udviklet nordisk Individualitet; det er da i Lyd, i Former, i de for Sætningsbygningen nødvendigste Formord og overhoved i Ordforraadet gjennemgribende forskjelligt fra det Sprog, der var det eneraadende i Norden indtil i 7de og 8de Aarhundred[1]). Det kan da ikke undre os, at ogsaa Folkets Tro og Digtning i en forholdsvis kort Tid har gjennemgaaet en Revolution. Og det er kun hvad vi maa vente, at den nordiske Individualitet ogsaa i den mythisk-heroiske Digtning først i Vikingetiden, i den yngre Jærnalder træder fuldt udviklet frem. Dog maa vi finde det naturligt, at den nyskabte Digtning ikke er opstaaet fuldt samtidigt med den nyskabte Sprogform, men først efter at denne nogenlunde har fæstet sig.

Den Indflydelse, som Fortællinger og Forestillinger modtagne paa de britiske Øer har øvet paa Nordboernes mythiske Sagn, synes at have strakt sig gjennem Aarhundreder; men først gjennem en indtrængende Undersøgelse af de enkelte Sagn kan vi haabe at komme til at skjelne mellem de forskjellige Tidslag. Intet af Islændingerne bevaret Digt er saa gammelt, at dets Tilblivelse falder forud for denne Indflydelse. Undersøgelsen af Balders-Mythen vil vise, at den i Vǫluspá optrædende Form af denne Mythe er en senere Ombannelse af et nordisk Sagn, der allerede i sin ældre, heroiske Form skylder de vestenfra modtagne Impulser sin Oprindelse og som altsaa vistnok maa være blevet til i den tid-

---

[1]) Det er Runeindskrifterne, som navnlig maa veilede os til at følge ikke blot Skriftens men ogsaa Sprogets Forandring. De danske Runestene fra Kallerup, Snoldelev, Helnæs og Flemløse sætter Wimmer til om Aar 800, og jeg har tidligere sat dem til Begyndelsen af 9de Aarhundred. Jeg finder nu ikke fuld Grund til at sætte dem før 850, og i Lighed dermed tror jeg, at den hele Udvikling maa rykkes lidt ned.

lige Vikingetid. Men andre Træk er i langt senere Tid overførte vestenfra til den nordiske Mythe-Verden.

Et af Frøyjas Navne er Sýr, Genitiv Sýrar. Dette, der først forekommer i Digte af Kormak i anden Halvdel af 10de Aarhundred og af Hallfred ved Aar 1000, er en Gjengivelse af dea Syria, som hos Hygin. fab. 197 p. 126 (Schmidts Udgave) og i flere latinske Optegnelser siges at være den samme som Venus. Det fra irsk día Gud laante Navn paa de hedenske Guder díar kjendes kun fra Kormak og Ynglinga saga. Og Ynglinga saga Kap. 2 er ene om det Udtryk, at Oden gav sine Mænd bjannak (d. e. Velsignelse), hvilket er et fra gaelisk bennact (nu beannachd) optaget kristeligt latinsk Ord (benedictio). Flere i Snorres Edda optegnede mythiske Meddelelser maa ligeledes grunde sig paa forholdsvis sene Laan.

Et lignende Forhold er det, at baade ældre og yngre irsk Kunststil har havt Indflydelse i Norden[1]). Men Analogien lader sig ikke gjennemføre; thi medens det i Kunsten er den yngre Stil, som har havt mest indgribende Betydning for Norden, synes omvendt Indflydelsen fra Vesten paa nordisk Mythologi netop i den tidlige Vikingetid at have været stærkest.

De allerfleste nordiske Gude- og Heltesagn, hvis Stof væsentlig er fremmed og hvis Forbilleder Nordboerne i Vesterleden har lært at kjende, synes efter Sagens Natur ved sin første Fremtræden at maatte have været indskrænkede til en snæver Kreds af de mest dannede, af dem, som kom i Berørelse med Udlandets geistlige Mænd og Høvdinger. De Sagn, som Nordboerne hørte paa Engelsk, har de sandsynlig oftest modtaget i ubunden, dog undertiden vistnok ogsaa, navnlig for Heltesagnenes Vedkommende, i bunden Form eller i en Form som lod rythmisk Fremstilling skifte med prosaisk Tale. Og der var vistnok ikke faa Fortællinger, som ogsaa efter at være forvandlede til nordiske Gude- og Heltesagn

---

[1]) Sophus Müller i Aarbøger f. nord. Oldkynd. 1880 S. 294 f.

ikke blev behandlede i rythmisk Form [1]). Hvor det fremmede Sagn blev gjengivet i nordiske Vers, har disse af Skaldens Samtidige fra først af vistnok i Regelen været hørte som en lærd Digtning. Men i forholdsvis kort Tid har ialfald en meget stor Del af de Sagn og Forestillinger, som har dannet sig paa Grund af fremmed Paavirkning, udbredt sig til det hele Folk, om end undertiden vistnok kun i Brudstykker og ubestemte Omrids. Det vil blive Fremtidens Opgave at adskille de forskjellige Lag i den nordisk Mythologi og Folketro, at paavise, hvorvidt den store Masse af Folket mere holdt fast ved mythiske Forestillinger, som var oprindeligere og enklere, skjønt ogsaa fattigere, og at paavise, hvorvidt dette Forhold har været forskjelligt i de forskjellige Egne af Norden.

Vi tør forudsætte, at den mythiske og heroiske Digtning, der bar de fra Engelskmænd eller Irer optagne Æmner frem, tidligst blomstrede hos Nordboerne i Vesten. Og det er ikke usandsynligt, at nogle af de Kvad, som er optagne i Sæmunds Edda, først har udfoldet sig histude [2]). Men Digtningen bares snart vidt over Havet.

Hovedmassen af de i islandske Skrifter bevarede Gude- og Heltesagn, som er opstaaede i Vesten under fremmed Paavirkning, har vistnok allerede i Hedendommens sidste Tid været kjendt rundt om i Island og i andre norske Nybygder

---

[1]) Mange fremragende Forfattere har paastaaet, at alle nordiske Oldsagn grunde sig paa Oldtidssange, der skal være deres eneste Kilde og eneste Hjemmel. Se herom navnlig Svend Grundtvig: Den nordiske Oldtids heroiske Digtning S. 4. Denne Paastand forekommer mig at være ubevist og ubevislig. Saaledes dømmer ogsaa Benedict Grøndal i Gefn 1872 S. 14 ff.

[2]) Vigfusson har (i Prolegomena til Sturlunga S. CLXXXV—CXCIV) med Grund fremhævet, at mange Mærker i flere af Digtene i Sæmunds Edda pege mod de britiske Øer. Men jeg fæster ingen Lid til de Kjendetegn, efter hvilke han vil adskille en norsk Digtning, der skal være ældre end Vikingetiden, fra den vesterlandske Vikingpoesi. Og de Digte, som Vigfusson henregner til denne sidste, holder han efter min Mening for meget borte fra Island. Udtryk i kunstige Skaldedigte synes at vise, at de vigtigste af de mythiske og heroiske Digte, hvorom her spørges, var kjendte paa Island ved Aar 1000.

samt i Norge, navnlig det vestlige. Mange af dem maa have været behandlede i rythmisk Form og videre udviklede af Skalde i disse Lande.

Da Danerne tog en Hovedandel i Vikingetogene mod Vest, da under disse Tog Mænd fra Nordens forskjellige Lande jævnlig tumlede sig om hverandre eller optraadte i Forening, og da Danerne vedligeholdt den livligste og den langvarigste Forbindelse med England, maa vi nødvendig forudsætte, at de fremmede Forestillinger og Fortællinger fik en gjennemgribende Indflydelse ogsaa paa dansk Tro og Digtning. Og at dette virkelig har været saa, derom er Saxo Grammaticus det fyldigste, men ikke det eneste Vidne.

Ja Paavirkningen vestenfra strakte sig over hele Norden. At den ogsaa i Sverige og det sydøstlige Norge for Mythedigtningens Udvikling har aabnet en ny Tid, kan paa Grund af manglende Kilder ikke saa let godtgjøres. Men jeg tror dog at finde enkelte spredte Vidnesbyrd herom, saaledes f. Ex. i de af Gudenavne dannede Stedsnavne og i den Form af Sigurdsagnet, som Ristningerne paa Stene i Sødermanland og norske Udskjæringer i Træ fremvise.

Allerede efter Oldsagerne maatte vi formode, at Sverige ikke kunde være bleven uberørt af Paavirkningen vestenfra. Thi Gotland har hidtil ydet de fleste Fund af Oldsager med en Blandingsstil, der viser Paavirkning af ældre irsk Kunst[1]). Og den yngre irske Kunststil fik en indgribende Betydning for hele Norden[2]).

Hvor de under den fremmede Paavirkning opstaaede Sagn om Guder eller Heroer kan paavises hos forskjellige nordiske Folk, vise de skiftende Former tilbage til ett nordisk Grundlag. Dette har da vistnok oftest fra først af dannet sig i Vesten, men ved de forskjellige enkelte Sagn kan Vandringens Retning naturligvis have været forskjellig.

---

[1]) Sophus Müller i Aarbøger for nord. Oldkynd. 1880 S. 294.
[2]) Anf. St. S. 295 ff.

Baldr.

Fortællingen om **Balder** kjende vi i flere Former, hvis Forskjelligheder sætte os i Stand til ved dette Sagn i særegen Mon at følge den historiske Udvikling inden Nordens egne Grænser. Jeg fremhæver to **Hovedformer**. Den ene foreligger i adskillige af **Islændingerne** bevarede Kilder, navnlig, kortelig antydet, i Digtene Vǫluspá og Vegtamskviða, udførlig fremstillet paa Prosa i **Snorres Edda**; den anden Hovedform i det **danske** Sagn, som paa Latin er gjengivet af **Saxo Grammaticus**. Jeg holder mig først til de islandske Kilder alene, især til Snorres Edda og Vǫluspá.

I.

Den islandske Mythes Balder i Forhold til Kristus.

Balders-Mythen, som vi kjende den fra islandske Kilder, er efter min Mening **voksjet sammen af flere** i **sin Oprindelse himmelvidt forskjellige Bestanddele**. Det ene **Hovedelement er det kristelige**.

Balders-Mythen i Vǫluspá og **Snorres Edda har tildels sit middelbare Grundlag i kristne og halvkristne Mænds Forestillinger og Fortællinger om Kristus**.

Lad os høre Skildringen i Gylfaginning: „Odens anden Søn er Balder den gode. Om ham er godt at fortælle; han er den bedste, og ham prise alle. Han er saa fager at se til og saa straalende, at det lyser af ham, og den hvideste af alle Urter sammenlignes med Balders Øienhaar. Deri kan man se et Mærke paa, hvor fager han er baade af Haar og af Legeme. Han er den viseste[1]) af Aserne og taler

[1]) For vitrastr har Uppsala-Edda: hvitaztr (Sn. E. II, 267), hvilket jeg, trods Mogk Untersuch. über die Gylfag. S. 52, holder for en Skrivfeil.

fagrest, og han er den mildeste"[1]). I hans Bolig er intet urent[2]).

Over denne Skildring af den øverste Guds Søn synes der mig tydelig at hvile et Gjenskin af den hellige Glans, hvormed kristne Mænd omgav Billedet af Guds Søn, den hvide Krist.

I en Mængde Legender om Helgener og Helgeninder fortælles, at Frelseren har vist sig for dem som en Yngling af straalende Skjønhed. I det bretonske „Grand Mystère de Jésus" kaldes han af Pilatus's Hustru „Jesus den skjønne og gode"[3]). De Urter, der i Norden kaldes „Baldersbraa" (d. e. Balders Øienhaar), ligne hverandre deri, at de har Samboblomster med gul Skive og hvide Straaler[4]). Naar den gamle islandske Forfatter siger, at man af Urten „Baldersbraa" kan skjønne, hvor fager Balder var af Haar og Legeme, synes vi at maatte slutte, at man forestillede sig ham med den hvideste, skjæreste Hudfarve og med guldgult Haar.

Til Sammenligning hermed anfører jeg et Træk, der forekommer i det nysnævnte bretonske Mysteriespil, som ikke er ældre end Slutningen af 15de Aarhundred[5]) og som viser middelbar Benyttelse af det apokryphe Nicodemus's Evangelium. Da Bødlerne her har afklædt Jesus for at piske ham, siger en af dem: „Jeg saa aldrig noget Menneske saa hvidt som han! ikke en Plet!"[6]). Og i gamle engelske Mysteriespil optræder Jesus med gylden Paryk, ligesom kirkelige Sculpturbilleder gav ham forgyldt Haar[7]).

---

1) Sn. E. I, 90 = II, 287. Skåde siger: fátt mun ljótt á Baldri, Sn. E. I, 214.

2) Sn. E. I, 92; Grímnismál Str. 12.

3) Le Grand Mystère de Jésus . . . par le vicomte Hersart de la Villemarqué, 2me éd., p. 116.

4) N. M. Petersen Nordisk Mythologi, 2den Udgave, S. 278.

5) Deri er benyttet et Arbeide fra 1486, se Revue Critique I (1866), 228. Det ældste nu kjendte Tryk er fra 1530, men der har været et ældre.

6) Le Grand Mystère de Jésus, p. 107. I Nicodemus's Evangelium siges Jesus at være praeclarus sine macula: Tischendorf Evang. apocr.[2] 400.

7) Ebert i Jahrbuch für romanische und englische Literatur I, 62.

Deraf, at man i Balder har seet Kristus, tør det forklares, at ingen Daad af denne Odens Søn besynges: kun hans Personlighed skildres. Om hans Livsvirksomhed er fast ingen ydre Kjendsgjærning at berette: al Vægt falder paa hans Død. Og ligesom Kristus dør Balder i sin Ungdom[1]).

Men vi søge mere bevisende Overensstemmelser.

Alle Kilder nævne som Balders Banemand Hǫðr, Haad. Han er efter Snorres Edda blind. Dette nævnes ikke i Vǫluspá, men Digtet indeholder intet, som taler imod, at dets Forfatter har den samme Forestilling om ham. Tværtimod synes Haads Blindhed ogsaa her at forudsættes, da Digtet kjender Loke som den egentlige Ophavsmand til Balders Drab. Hvorfor er Haad blind? Wackernagel, hvem Jacob Grimm følger, mener som Krigslykkens Gud, thi Navnet Hǫðr betyder Krig, Kamp. Andre tænke sig ham som en Personification af den blinde Krigervildskab. Men det islandske Sagn, der er ene om at gjøre Haad blind, fremstiller ham ikke som krigersk, som Krigens eller Krigslykkens Gud, medens han hos Saxo, der kjender ham som krigersk, ikke er blind. Mange andre Forfattere har ment, at Haad er blind som Vintermørket, der er fiendsk mod Balder, i hvem de se Sollyset. Men herved overser man foruden andet den væsentlige Forskjel mellem Haads og Lokes Virksomhed ved Balders Død.

---

[1]) Skírnismál 21 kaldes Balder, der lægges paa Baal, Odens unge Søn. I det oldengelske Digt „Drømmesynet om Korset" kaldes Kristus, der stiger paa Korset, den unge Helt: Grein Bibliothek I, 144 V. 39.

Efter den ovenfor gjengivne Skildring af Balder, der ender med líknsamastr „den mildeste", fortsættes i Gylfaginning I, 90—92: en sú náttúra fylgir honum, at engi (eigi i Upps.) má haldaz (saa Cod. Reg. og Upps.; hallaz i Worm., visselig feilagtig) dómr hans. „Men der er den Eiendommelighed ved ham, at ingen af hans Domme kan holde sig." Dette indeholder en Forestilling om, at Balders Rige ikke er af denne Verden, hvilket staar i Forbindelse med den Kjendsgjærning, at han dør i sin Ungdom og at Ondskaben tiltager i Verden. (Jfr. Ytringer om disse Ord af Gisle Brynjulfsson i Goldschmidts Nord og Syd 1858, 2, S. 84 og af Benedict Grøndal i Annaler f. nord. Oldkynd. 1868 S. 251.)

Da det islandske Sagn kun har fastholdt Haad som Balders Bane, maa hans Blindhed vistnok staa i Forbindelse med den Gjærning, at han dræber Balder. Hans Blindhed er det ydre Tegn paa hans aandelige Forblindelse: han udfører sin Daad ikke af Ondskab som Loke, men uden at vide, hvad han gjør. Derfor sagdes der om ham i det Digt, som Forfatteren af Skjǫldungasaga benyttede ved Fortællingen om Ivar Vidfadmes Død, at han var „den enfoldigste af Æserne", men dog Midgardsormen (d. e. Djævelen seet under Billedet af Leviathan) fiendsk; det vil sige: han var god, handlede ikke af Ondskab. Og med ham sammenlignes her den skaanske Konge Gudrød, der af en andens Ondskab lod sig forlede til at myrde sin Broder Halvdan[1]).

Den blinde Hǫðr er den blinde Longinus, som gjennemborer Kristus[2]). I Gylfaginning fortælles, at den blinde Haad, medens de andre Æser skyde paa Balder, staar vaabenløs og uvirksom lagt ude i Mandekredsen. Da kommer Loke hen til ham, beder ham skyde paa Balder, giver ham Misteltenen i Hænde og viser ham, hvorhen han skal rette sit Skud. Det flyver igjennem Balder, og han falder død til Jorden[3]). Forfatteren af Vǫluspá maa have kjendt den samme eller dog væsentlig samme Fortælling om Balders Død, thi Volven siger, at Balder bliver skudt af Haad med Misteltenen, og hun nævner Lokes Straf umiddelbart efter de Begivenheder, som staa i Forbindelse med Balders Død[4]).

I Middelalders Skildringer hos forskjellige Folk af

---

1) Sǫgubrot i Fornald. s. I, 373. Haandskriftet har her heimdallr, men hǫðr er en evident Rettelse, som jeg skylder Arkiv-Assistent Jørgen Bloch i Kjøbenhavn. Heimdall passer ikke her, da han hverken var enfoldig eller dræbte sin Broder.

2) Svend Grundtvig (Danmarks gamle Folkeviser II, 537) har først seet Ligheden mellem Hǫðr og Longinus, men fra et andet Synspunkt end jeg.

3) Sn. E. I, 174. Jeg henviser ikke tillige til Texten i Uppsala-Edda, uden hvor dette af særlige Grunde er nødvendigt.

4) Vǫluspá i Codex Regius Str. 32—35.

Kristi Død fortælles, at man giver den blinde Longinus, som staar hos eller kommer forbi, et Spyd i Hænde, for at han dermed skal støde Kristus, som hænger paa Korset; han ledes frem, en af Bøddelknægtene viser ham, i hvad Retning han skal støde, og Spydet gjennemborer Kristi Hjærte.

Denne Longinus nævnes i England allerede i Haandskrifter, som er affattede paa Angelsaksisk[1]). Legenden om ham kjendtes ogsaa af de gamle Irer. Ved Fremstillingen af Kristi Korsfæstelse i et irsk Haandskrift i St. Gallen fra 9de Aarhundred gaar der en rød Zigzaglinje til den Soldats Øie, der stikker Kristus med et Spyd, fra den Korsfæstedes Side, hvor Spydet rammer, hvilket skal betegne, at den blinde Soldat faar sit Syn igjen ved Kristi Blod[2]).

Og Longinus, som saarede Jesu Side, nævnes under 23de October i det irske Digt Oengus's Kalender, der efter Stokes er forfattet mod Enden af 10de Aarhundred.

Den baade i den vesterlandske og i den østerlandske Kirke kjendte Middelalders-Fortælling om den blinde Longinus, som gjennemstak Kristi Legeme med et Spyd og som af mange kaldes en Stridsmand, grunder sig paa Johannes's Evangelium 19, 34—35: *Ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε, καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ. Καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε* o. s. v. „Men en af Stridsmændene stak ham i Siden med et Spyd, og straks udgik

---

[1]) Se Cockayne Leechdoms I, 393. Morris Legends of the Holy Rood 107.

[2]) Codex No. 51. Se Keller i Mittheilungen der antiqu. Gesellsch. in Zürich, Bd. 7 H. 3, 1851, Pl. V. Paa denne Tegning har Professor Engelhardt i Kjøbenhavn først gjort mig opmærksom. Det maa være en Gjengivelse af samme Tegning, som findes hos Westwood: Miniatures and Ornaments of Anglosaxon and Irish Manuscripts, Pl. 28. Paa denne Planche angiver Westwood feilagtig, at Tegningen findes i Haandskrift No. 1395 i St. Gallen, men i Texten S. 66 nævner han No. 51, som maa være det rette. I Kellers Gjengivelse er ved den Soldat, som stikker med Spydet, Øieæblerne ikke betegnede, saaledes som ved de øvrige Personer; men i Westwoods Gjengivelse ser man ingen saadan Antydning af Personens Blindhed. Der er ogsaa andre væsentlige Afvigelser mellem Kellers og Westwoods Gjengivelser.

Blod og Vand. Og den, det haver seet, haver vidnet det, og hans Vidnesbyrd er sandt." Man har tidligere almindelig ment, at Stridsmandens Navn Longinus, der nævnes fra Begyndelsen af 5te Aarhundred af, skulde være dannet af det i Evangeliet brugte Ord for Lansen λόγχη; men Lipsius [1]) formoder, at Navnet er overført fra en ældre latinsk Beretning [2]), som melder, at en Øverste (praefectus), som var med at føre Paulus til Retterstedet og som efter Apostelens Henrettelse omvendte sig, hed Longinus. Evangeliets Udtryk ὁ ἑωρακώς (den som har seet) synes at være blevet henført til Stridsmanden, uagtet det egentlig er ment om Evangelisten selv. Af dette Udtryk „den som har seet", og af Udtrykket i V. 37: „De skulle se, i hvilken de have stunget", sluttede man, at Stridsmanden først ved Kristi Blod, som randt ud, blev seende og at han tidligere havde været blind. Man sammenblandede ham tildels med den Høvedsmand, som stod hos tvært over for den døende Jesus og som, da denne havde udgivet sin Aand, sagde: „Sandelig var dette Menneske Guds Søn." Ogsaa Høvedsmanden kaldes af mange Longinus. Det kan her være os ligegyldigt, om det fra først af kun har været forstaaet aandeligt, at Stridsmanden, som stak med Spyd, fik sit Syn ved Kristi Blod; i Middelalderen blev det ialfald almindelig tillige forstaaet legemligt [3]).

Af denne Udvikling vil man se, at der ikke kan være Tale om, at Legenden om den blinde Longinus, som gjennemborer Kristi Legeme, skulde have sin Oprindelse fra Balders-Mythen. Men ikke engang det Træk, at man giver ham

---

1) Die Pilatus-Acten S. 38, Kiel 1871.

2) Pseudo-Linus de passione Pauli i Bibl. Patr. Max. II p. 71 sqq. (Linus, den foregivne Forfatter, var romersk Biskop i første Aarhundred.)

3) Om Longinus-Sagnet se bl. a. Gretser De cruce Christi I p. 93—97; Thilo Codex apocryphus I, 586; Svend Grundtvig Danmarks gamle Folkeviser II, 537; Conrad Hofmann i Sitzungsberichte der Münch. Akademie philos.-philol. Cl. 1867 S. 213; Lipsius: Die Pilatus-Acten S. 38 f.

Spyd i Hænde og leder ham frem for at gjennembore Frelseren, kan skyldes Indflydelse af Balders-Mythen [1]).

Dette Træk følger jo med Nødvendighed deraf, at Longinus er blind, og det forekommer paa Steder og Tider, hvor Tanken paa Indflydelse fra Balders-Mythen maa falde bort. Den danske i 1732 trykte Vise om Jesu Lidelse er ikke ene om den Fremstilling:

Saa ledte de op den blinde Mand,
de fik hannem Spyd i Hænder [2]).

I det corniske Drama „Vor Herre Jesu Kristi Lidelse" som er paavirket af Nicodemus's Evangelium og som sandsynlig er fra 15de Aarhundred, blive Bøddelknægtene, medens Kristus hænger paa Korset, men førend han endnu er død, enige om at hente den blinde Longeus, for at han skal stikke Kristus i Hjærtet og for at de saaledes kan faa Livet af ham. Efter at Kristus er død, leder en af Bøddelknægtene Longeus frem til Korset, giver ham en Lanse i Haanden og beder ham støde kraftig med den opad. Longeus svarer: „Jeg skal støde det bedste, jeg kan; ikke maa du laste mig, om jeg støder feil, thi jeg er blind og ser slet intet." Han rammer da Jesu Hjærte [3]). I et fransk Skuespil „La Résurrection du Sauveur", som læses i et Haandskrift fra 13de Aarhundred og som ligeledes staar i Forbindelse med Nicodemus's Evangelium, møde to Soldater, som har Lanser i Haanden, den blinde Longinus. De bede ham komme med

---

1) Saaledes som Sv. Grundtvig Danm. gl. Folkev. II S. 537 og S. VIII mener. Paa den anden Side betegner Grundtvig (Om Nordens gamle literatur S. 85) Høds Blindhed som „et senere indkommet allegorisk træk, der gjentager sig i middelalderens legende om St. Longinus." Mere korrekte synes mig Rosenbergs Ord (Nordboernes Aandsliv I S. 215): „Hoders Blindhed . . . kunde vel tænkes indkommen i Gylfegøglets Fremstilling fra en i Middelalderen vidt udbredt Legende om, at den Soldat, Longinus, der gjennemstak Jesu Side, var blind". Dog er Blindheden efter min Mening ikke først indkommen i Gylfaginning.

2) Danmarks gamle Folkeviser udg. af Sv. Grundtvig, II, 538.

3) Ancient Cornish Drama, edit. and transl. by E. Norris I, 453. 461. Lignende i de engelske „Chester Plays" II, 66.

for at gjennembore den Korsfæstedes Side. Da de komme foran Korset, give de ham en Lanse i Næven og bede ham støde til med Kraft, forat de kan faa vide, om den Korsfæstede er død eller ikke. Longinus træffer da Jesus i Hjærtet[1]). Allerede i Haandskrifter af Nicodemus's Evangelium siges det, at man giver Longinus Lansen[2]). Og ligeledes bruges Udtrykket accepta lancea om den, som stikker Jesus med Lansen, i et Stykke, som de fleste gamle i Irland skrevne Evangeliehaandskrifter indskyde i Matthæus's Evangelium Kap. 27 mellem Vers 49 og 50.

Det er hermed godtgjort, at Fortællingen om Longinus ikke i mindste Maade er paavirket af Balders-Mythen, og den overraskende Lighed mellem den kristelige Legende og den nordiske Mythe kan da kun forklares deraf, at hin er dennes Hovedkilde.

Balder faar Døden ved Haads Skud, medens Stridsmanden i Johannes's Evangelium gjennemborer Kristi Side, efterat han er død. Men denne væsentlige Forskjel forsvinder næsten ganske, naar vi tage Hensyn til Fremstillinger fra Middelalderen af Kristi Lidelse. Først maa her nævnes det apokryphe Evangelium, som fra Karl den stores Tid af er blevet kaldt Nicodemus's Evangelium. Dette, der er en latinsk Bearbeidelse af et græsk Skrift, er ialfald ikke ældre end anden Halvdel af 5te Aarhundred[3]) og var allerede i 8de Aarhundred kjendt i England[4]). I den Bearbeidelse af Værkets anden Del (om Kristi Nedfart til Helvede), som Tischendorf har kaldt A, siger Satan efter Kristi Korsfæstelse til Herskeren i Underverdenen (Inferus): „Jeg har hvæsset Lansen til at gjennembore Jesus, jeg har blandet Galde og Edik til Drik for ham, jeg har faaet istand Træet til at

[1]) Monmerqué et Francisque Michel: Théatre Français au moyen-âge, p. 13 f.

[2]) Accipiens autem Longinus miles lanceam aperuit latus eius: Tischendorf Evangelia apocrypha[2] 362.

[3]) Lipsius: Die Pilatus-Acten.

[4]) Wülcker: Das Evangelium Nicodemi, Paderborn 1871, S. 12.

hænge ham paa og Naglerne til at fæste ham, og hans Død er nær, at jeg kan føre ham til dig som din og min Undergivne" [1]). Det ligger nærmest i dette Sted at finde det sagt, at den korsfæstede Jesus før sin Død blev gjennemboret med Lansen. Fremdeles indskyde flere latinske Haandskrifter af Nicodemus's Evangelium i Fortællingen om Korsfæstelsen en Sætning, hvorefter Longinus, førend Jesus er død, faar en Lanse i Haanden og dermed aabner den Korsfæstedes Side. Denne Sætning, der her aabenbart er feilagtig og uoprindelig, findes allerede i et Haandskrift, der skal være ældre end 10de Aarhundred [2]). Endelig, hvor Annas og Caiphas fortælle om Jesu Død, har det samme Haandskrift Rækkefølgen „tornekronet, gjennemboret med Lanse, korsfæstet, død paa Træet og begravet", andre Haandskrifter „tornekronet, korsfæstet, gjennemboret med Lanse o. s. v." [3]).

De fleste gamle Evangeliehaandskrifter, som er skrevne i Irland, indskyde, som allerede antydet, i Matthæus's Evangelium Kap. 27 mellem Vers 49 (Men de andre sagde: Holdt! lad os se, om Elias kommer og vil frelse ham) og V. 50 (Men Jesus raabte atter med høi Røst og udgav Aanden) følgende Stykke: Alius autem accepta lancea pupugit latus ejus et exiit aqua et sanguis [4]).

I Engelskmanden Cynewulfs Digt Crist, der maaske er forfattet i 8de Aarhundred, lægges følgende Ord i Frelserens Mund: „Da blev jeg hængt paa et høit Træ, fæstet til Korset; da udgjød de fluks med et Spær Blod af min Side, lod det dryppe til Jorden, at du ved det skulde frelses af Djævelens Tvang og Vold. Da taalte jeg, den syndefrie, Pine og Kval, indtil jeg lod udfare den levende Aand af

[1]) Tischendorf Evangelia apocrypha² p. 395 sq.
[2]) Tischendorf Evangelia apocrypha² p. 362, jfr. LXXIV.
[3]) Tischendorf² p. 387 sq.
[4]) Westwood: Palæographia sacra pictoria, London 1843, i Afsnittet „Irish Manuscripts."

mit Legeme" [1]). Herefter stikkes altsaa Jesus med Spyd før sin Død.

Den samme Forestilling fremtræder ogsaa, om end paa afvigende Maader, i Mysteriespil fra den senere Middelalder. Saaledes i tydske [2]) og italienske [3]) dramatiske Behandlinger af Lidelses-Historien [4]). Vi se altsaa, at det var den almindelige Fremstilling i Middelalderen, særlig hos Engelskmænd og Irer, at Jesus først døde efter at være gjennemboret med Lansen; den gav ham Døden, ligesom Mistelteinen blev Balders Bane. Og det er aldeles sikkert, at den kristelige Legende heller ikke her er bleven paavirket af den nordiske Mythe.

I Gylfaginning fortælles, at Aserne, før Haad ledes frem af Loke, staa om Balder: nogle skyde paa ham, andre hugge paa ham og atter andre kaste Stene paa ham [5]). Med denne Fremstilling sammenholder jeg Kristi Ord i et angelsaksisk, mulig i 9de Aarhundred forfattet Digt „Satan", der er skrevet i et Haandskrift fra 10de Aarhundred, sammen med Digtninger, som gaa under Cædmons Navn: „Mig paa Korsets Træ Mændene stak [6]), med Spyd [7]) paa Galgen; den unge Mand hug der" [8]). En lignende Antydning, som Stephens har sammenstillet med Fortællingen om Balder, forekommer i det angelsaksiske Digt „Drømmesynet om Korset". Dette findes fuldstændigt paa Vestsaksisk i et i Vercelli be-

[1]) V. 1447—1454 Greins Udgave.

[2]) Wilken Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland S. 83. Du Méril: Origines Latines du Théatre moderne p. 109.

[3]) Ebert i Jahrbuch für romanische und englische Literatur V, 65 og 72, og derefter Klein Geschichte des Dramas IV, 163.

[4]) Jfr. Norris: Ancient Cornish Drama I, 453.

[5]) Sn. E. I, 172.

[6]) sticedon. Samme Udtryk er i den vestsaksiske Oversættelse (fra første Halvdel af 11te Aarhundred) af Nicodemus's Evangelium brugt om det Lansestød, hvormed Kristi Legeme gjennembores: ic gedyde, þæt he wæs myd spere gesticod: Thwaites's Udgave, Oxford 1688, S. 14.

[7]) gârum. Dette Ord går kan ogsaa betegne Pil eller et andet spidst Redskab, som gjennemborer.

[8]) V. 510 f. Grein Bibliothek I, 142.

varet Haandskrift fra 10de Aarhundred, men Brudstykker af samme Digt (paa Northumbrisk) er skrevne paa et Stenkors, der er reist ved Ruthwell i det gamle Northumberland (nu henregnet til Sydskotland). Stephens mener, at dette Kors er fra anden Halvdel af 7de Aarhundred og finder det i Runerne paa dets Topstykke betegnet som hidrørende fra Cædmon[1]), den fra Beda navnkundige northumbriske religiøse Skald, der digtede i anden Halvdel af 7de Aarhundred. Den danske Archæolog Sophus Müller antager derimod, som han velvillig har meddelt mig[2]), at Ruthwell-Korset paa Grund af dets Ornamentik maa tilhøre Tiden efter 800, efter den carolingiske Renaissance; paa Grund af det der forekommende frie Løvværk med fyldte Blomster og paa Grund af Dragerne d. e. Uhyrer med to Forben, Vinger og Slangehale tror han, at det endog maa sættes ned til omkring Aar 1000.

I dette Digt „Drømmesynet om Korset" udtaler Korset, efter at Kristi Nedtagelse er nævnt: „Overalt var jeg saaret med Pile"[3]). Efter de engelske Digtes Fremstilling har altsaa mange Stridsmænd skudt med Spyd og Pile paa Kristus, da han hang paa Korset, og en ung Mand har hugget paa ham. Denne Fremstilling kan ikke skyldes Indflydelse af Balders-Mythen[4]), thi den er middelbart udgaaet fra Evangelierne, idet man med Fortællingen i Johannes's

[1]) Stephens (Runic Monuments I, 419) læser paa Topstykket cadmon mæfauœþo, hvilket han oversætter: „Cadmon me fawed (made)." fauœþo kan efter sin Form ikke være af samme Verbum som agf. fêgan, tydsk fügen. Det maa, hvis det er rigtig læst, vel høre til fâgian og da vel betyde „udsmykkede" (med Tegning og Skrift). mæ „mig" synes da at maatte forstaaes om Korset. Dog er Formen fauœþo navnlig ved sin Endelse høist betænkelig. Da Indskriften desuden er meget utydelig og da jeg ikke selv har seet den, vover jeg ikke at afgjøre, hvorvidt den er rigtig læst.

[2]) Jfr. Sophus Müllers Bemærkninger i Aarbøger for nord. Oldkynd. 1880 S. 339.

[3]) Stephens Runic Monum. I, 421; Grein Bibl. II, 145, V. 62.

[4]) Saaledes som Stephens I, 431 f. og Fr. Hammerich (Episk-kristelige Oldkvad S. 20) mene om Udtrykket i Korsdigtet.

Evangelium om, at en Krigsmand gjennemstak Kristi døde Legeme, har forenet, hvad der gik forud for Korsfæstelsen, navnlig saaledes som det fortælles af Matthæus. Først komme de med Sværd og Stænger at gribe Jesus; derpaa slaar man ham paa Munden og giver ham Stokkeslag hos Ypperstepræsten; saa piskes han hos Pilatus; endelig slaar man ham i Domhuset med et Rør paa Hovedet. En Forening af de adskilte Led kan paa flere Steder paavises[1]). Efter enkelte Haandskrifter af Nicodemus's Evangelium er det paa Golgatha umiddelbart før Korsfæstelsen, at Jesus tornekrones og faar et Rør i Haanden[2]). I Cursor Mundi, en metrisk Bearbeidelse af det gamle og nye Testamente paa Northumbrisk fra omkring 1320, hvori det meste af Nicodemus's Evangelium er gjengivet i fri Bearbeidelse, findes Tornekroningen og Forhaanelsen ligeledes Sted paa mont of calvari, efter at Korset er baaret did[3]). Men navnlig maa her fremhæves Udtrykkene i to sibyllinske Orakler. I et Orakel, der efter Alexandre er fra Trajans eller Hadrians Tid, efter andre fra Septimius Severus's Tid, heder det umiddelbart efter at Tornekroningen er bebudet og før Jesu Død nævnes: „De skal gjennemstinge hans Sider med et Rør"[4]). Her er altsaa de to Udtryk, som i Johannes's Evangelium er brugte om den døde Kristus, νύσσειν (gjennemstinge) og πλευρά (Side), overførte paa Forhaanelsen. Og i et yngre Orakel (efter Alexandre fra 3dje, efter andre fra 5te Aarhundred), der har benyttet hint ældre, heder det: „Jøderne skal slaa ham med Næverne og spytte paa ham; de skal give ham Galde til Næring og Edik til Drik . . . Og naar han udbreder sine Hænder over alt (paa Korset) og bærer Tornekronen, skal de gjennemstinge hans Side med Rørene, hvorfor

---

1) Jfr. Udtrykket: in (Iesum) pessime Judaei irruerunt cum gladiis et fustibus et armis et crucifixerunt eum i det apokryphe Evangelium „Vindicta Salvatoris" Tischendorf Evang. apocrypha² p. 483.

2) Tischendorf² p. 361; Thilo Cod. apocryph. I, 583.

3) V. 16601, Morris's Udgave S. 948.

4) Sibyll. VIII § 2 V. 296, Alexandre I, 280 (πλευράν er vel det rette).

der tre Timer bliver mørk Nat ved et Under midt paa Dagen"[1]). Her er Udtrykket „Rør", der hører hjemme ved Forhaanelsen, blevet staaende, men det ene Rør er blevet til flere, og Frelserens Side gjennembores med disse, medens han hænger paa Korset, men førend han endnu er død. Her er Fremstillingen altsaa væsentlig den samme som i det angelsaksiske Digt „Satan". Naar det angelsaksiske Digt om Korset lader Pile (strælum) skydes mod Kristus, saa tør vi mulig forklare dette Udtryk deraf, at κάλαμος, Rør, og den latinske Bibeloversættelses tilsvarende Ord arundo ofte brugtes for at betegne en Pil, f. Ex. per ilia venit arundo Virgil[2]).

Nu er der vistnok den væsentlige Forskjel, at Stridsmændene i de angelsaksiske Digte vil volde Kristus Pine, medens Æserne har Morskab af at støde, stikke og skyde paa Balders usaarlige Legeme og derved vise ham Hæder. Denne Forvandling er sikkerlig tildels bevirket derved, at man tillagde Balder, allerede førend han blev opfattet som Kristus, et Legeme, som var usaarligt uden i en Henseende. Men jeg finder her ogsaa Indflydelse af Fortællingen om Kristi Forhaanelse. De to Situationer har ydre Berøringspunkter. Balder staar op paa Tinge, og alle de andre Æser slaa Kreds om ham. Ligesaa tog Krigsmændene Jesus op paa Domhuset[3]), stillede ham op og samlede den hele Kohort om ham. Naar Loke siger til Haad: „Vil ikke du som de andre vise Balder Hæder?"[4]), saa tør vi da heri høre en Gjenlyd af Krigsmændenes djævelske Haan, da de hædre den tornekronede Kristus som sin Konge.

---

[1]) I, V. 365—375, Alex. I. 56 f.

[2]) Aen. VIII, 499. Det er vel mindre sandsynligt, at de i Nicodemus's Evangelium (Tischendorf Evang. apocr.[2] 396) nævnte aculei, Nagler, som tjente ad configendum, til at fæste Jesus til Korset, har været misforstaaede som Pilespidse, hvormed han gjennemboredes. aculeus kan i Latin bruges om Spidsen af en Pil.

[3]) in praetorio.

[4]) sœmd synes rettere Læsemaade end atsókn.

Conrad Hofmann har først paapeget[1]) de mærkelige Ligheder mellem Balders-Mythen og følgende Fremstilling af Jesu Korsfæstelse i det jødiske Skrift Toledóth Jeschu[2]), der er stræbet til Forhaanelse af de Kristnes Gud. Da de Vise havde befalet, at man skulde hænge den stenede Jesus paa Træet og Træet ikke vilde bære ham, men knækkede under ham, saa hans Disciple det, græd og sagde: „Ser vor Herre Jesu Retfærdighed, at intet Træ vil bære ham!" Men de vidste ikke, at han havde taget i Ed[3]) ethvert Træ paa den Tid, da han havde Navnet (d. e. Guds mystiske, trylle-kraftige Navn) i sin Magt, thi han vidste vel, at han vilde blive dømt til Hængning .... Men da Judas saa, at intet Træ vilde bære ham, sagde han til de Vise: „Ser hans Hjertes Argelist! thi han har taget i Ed ethvert Træ, at det ikke skulde bære ham; i min Have er en stor Kaal-stængel, jeg vil gaa hen og bringe den hid, maaske vil den bære ham". Men de Vise sagde: „Gjør, som du har sagt!" Da løb Judas bort, bragte Stængelen, og de hængte ham paa den.

Enhver ser de overraskende Ligheder, der umulig kan være tilfældige. Da Balder har drømt om, at Fare truer hans Liv, tager Frigg Ed af Træer og alt andet i Naturen, at de ikke skal saare Balder; men en spæd Stængel, Mistel-tenen, som gror vestenfor Valhal, anser hun for saa uskadelig, at hun ikke tager den i Ed. Loke rykker den op, bringer den hen til Æsernes Kreds, og den bliver Balders Død. I den jødiske Fortælling har Jesus, forbi han kjender den Fare, som truer hans Liv, ved Ed bundet ethvert Træ, kun ikke en stor Stængel, som gror i Judas's Have. Den bringer Judas til Jødernes Forsamling, og paa den hænges Jesus.

---

[1]) Germania herausgeg. von F. Pfeiffer II, 48. Jfr. Creizenach i Pauls og Braunes Beiträge II S. 187—191.

[2]) Eisenmenger Entdecktes Judenthum I. 179 f.; Toldos Jeschu p. 18 i Wagenseils Tela Ignea Satanae (Altdorfi Noricorum 1681).

[3]) Min Collega Prof. Blix oplyser mig om, at dette er den egentlige Betydning af det Verbum, som Eisenmenger oversætter ved „beschworen hatte", Wagenseil ved „incantasset".

Skriftet Toledóth Jeschu er efter Wagenseil[1]) allerede benyttet i Skriftet Pugio fidei contra Mauros et Judæos[2]), der i 1278 er forfattet af den spanske Dominikaner Raimundus Martini[3]). Toledóth Jeschu maa derfor være ældre end 1278. Hofmann bestemmer ikke det historiske Forhold mellem den jødiske Fortælling og den nordiske Mythe. At denne sidste, der ikke kan paavises at have være kjendt i Tydskland, skulde have paavirket Toledóth Jeschu, der første Gang findes benyttet af en Spanier, staar for mig som i høi Grad usandsynligt, for ikke at sige urimeligt. Derimod finder jeg intet usandsynligt i den Formodning, at en i sin Oprindelse vistnok jødisk Fortælling om Kristus, som er bleven benyttet i det senere Skrift Toledóth Jeschu, har været kjendt i England i 8de Aarhundred eller deromkring, thi vi finde der ellers sikre Spor af jødiske Forestillinger[4]).

Loke, som rykker op Misteltenen, er altsaa traadt i Stedet for den jødiske Fortællings Judas. Saaledes har jo Lokes Stilling i Gudernes Samfund overhoved nogen Lighed med Judas's Stilling i Disciplenes Kreds. Dog er det, saaledes som jeg i det følgende skal udvikle, ikke min Mening, at Loke skulde have sin Oprindelse fra Judas.

Stængelen, hvorpaa Jesus i den jødiske Fortælling hænges, er i den nordiske Mythe bleven til Stængelen, hvormed Balder gjennembores. Denne Forvandling er tildels bevirket ved Indflydelse af Sagnet om Longinus's Lansestik; men der er, som jeg siden skal paavise, en anden dybere liggende Grund til, at Korset i den nordiske Balders-Mythe er forsvundet. Det hebraiske Ord for „Stængel“, som er brugt i den jødiske Fortælling, svarer i Betydning til det nordiske teinn, Ten. I begge Sagn er det en tynd, bøielig Stængel, der udretter det, hvortil der naturlig maa fast Træ. Men

---

1) Toldos Jeschu p. 2 i Tela Ignea.

2) Til Udgaver af dette Skrift har jeg ikke havt Adgang.

3) Dog er Titelen Toledóth Jeschu ikke nævnt hos Raimundus, hvis Text viser flere mindre Afvigelser fra Wagenseils.

4) Se Excurs 1.

istedetfor Kaalstængelen nævnes i den nordiske Mythe Mistelteinen[1]).

Allerede i Vǫluspá[2]) heder det: „Misteltenen stod opvokset høiere end Sletterne[3]) smal og meget fager. Fra Træet, der var smalt[4]) at se til, kom et dødbringende ulykkesvangert Skud." Ogsaa Misteltenen, til hvilken hos forskjellige Folk mangfoldige overtroiske Forestillinger knytte sig[5]), er ført over til Balders-Mythen fra Middelalderens Sagn om Jesu Korsfæstelse. I det vestlige England fortælles nemlig, at Korset blev gjort af Misteltenen (eng. mistletoe, ags. misteltâ), som til den Tid havde været et fagert Træ i Skoven, men som siden blev fordømt til at leve som Snylteplante[6]). At man i Tydskland har havt den samme Folketro, tør sluttes deraf, at Nemnich[7]) blandt tydske Navne paa viscum album nævner „Kreuzholz". Denne Folketro kunde naturlig knytte sig til

---

1) Mistilteinn forekommer ogsaa som Sværdnavn i en af de versificerede Rækker i Sn. E. I, 564, i Hervarar saga (i Hauksbók, Bugges Udg. S. 206), i Hrómundar saga Grípssonar (Fornald. s. II, 371—376), jfr. Kölbing Beiträge zur vergleichenden Geschichte der romantischen Poesie und Prosa, S. 170. Denne Brug er afledet af Ordets Forekomst i Gudesagnet. Hvis jeg ikke mindes feil, har jeg seet samme Sværdnavn i et færøisk Kvæde.

2) Codex Regius Str. 32. 33.

3) vǫllum hæri, høit over Græsvoldene, fordi Misteltenen ikke gror paa Jorden, men i Træer.

4) Nu tror jeg, at es mær (d. e. mjór) sýndisk er det rette; jfr. quæ primum exilis visa hos Saxo p. 52; þá fékk Hrosshársgrani geir í hǫnd honum ok segir, at þat mundi sýnaz reyrsproti: Fas. III, 33.

5) Se herom især Kuhn Herabkunft des Feuers S. 231—234.

6) Thiselton Dyer English Folk-Lore, London 1878, S. 34.

7) Catholicon der Naturgeschichte. En anden Forbindelse mellem Misteltenen og Kristus lærer jeg at kjende af Mannhardts Baumkultus S. 249: „Die auf einem andern Baume wachsende, vermeintlich vom Himmel gefallene, von den Druiden zur Winterzeit mit goldener Sichel abgeschnittene Mistel galt als Sinnbild des vom Himmel stammenden auf dem Kreuzesholze Frucht bringenden Erlösers. Seb. Rouillard, Parthenie ou histoire de la très auguste et très devote église de Chartres. Paris 1609 p. 51".

Misteltenen, der er grøn hele Vinteren igjennem, da det i det apokryphe Evangelium „Vindicta Salvatoris“, som synes forfattet i 8de Aarhundred maaske i Frankrig og som var kjendt i England [1]), heder, at Jøderne hængte Jesus „paa et grønt Træ“.

At Sagnet om, at alle Væsener undtagen Misteltenen tages i Ed, er meget ældre end Snorres Edda, fremgaar deraf, at Friggs Ord, hvori hun meddeler den til en Kvinde omskabte Loke dette, bærer tydeligt Præg af oprindelig at have været affattede i Vers [2]).

Da der er aabenbar Sammenhæng mellem Fremstillingen i Toledóth Jeschu og Mythen om Balders Død, saa tør jeg ogsaa nævne en mindre bestemt Lighed mellem disse to Fortællinger. Da Balder staar op paa Tinge og alle Æser har slaaet Kreds om ham for at godtgjøre hans Usaarlighed, kaste somme Stene paa ham [3]). I Toledóth Jeschu siges, at Jøderne føre Jesus, efterat han er pisket og tornekronet, for Raadet, der fælder den Dødsdom, at han skal stenes og derpaa korsfæstes. Det var Paaske- og Sabbath-Aften, og de stenede ham til Døde paa den Plads, hvor Forbrydere

---

1) Tischendorf Evangelia apocrypha² p. 484. The Anglosaxon Legends of St. Andrew and St. Veronica. Edited by Goodwin. Cambridge 1851. S. 46. Jfr. Schönbach i Anzeiger für deutsches Alterthum 2, 183—186.

2) Sn. E. I, 172. To Halvstropher kan mulig have lydt omtrent saa:

Munat vǫpn Baldri né viðir granda, hefk af ǫllum eiða þegna.	Vex viðar teinungr fyr vestan hǫll, ungr sá þóttumk eiðs at krefja.

Jessen (Dansk Hist. Tidsskr. 3dje Række 6te Bd. S. 237 og Über die Eddalieder S. 64) har allerede udtalt, at Friggs Ord oprindelig var affattede i Vers. Men hans Udtalelse taber sin Vægt derved, at han paa mange Steder finder Vers i kviðuháttr eller ljóðaháttr, hvor saadanne ikke kun skimtes gjennem Ordene i Snorres Edda, og derved, at han i sin Gjengivelse af formentlige Vers viser en hos ham overraskende Mangel paa Sans for de gamle Digtes Versemaal og poetiske Fremstilling.

3) Sn. E I, 172.

pleie at stenes[1]). Fortællingen om Steningen i Toledóth Jeschu staar i Forbindelse med Fremstillingen i det apokryphe Nicodemus's Evangelium. Pilatus siger i dette om Jesus til Jøderne: „Hvis han bespotter Gud, saa dømmer ham efter eders Lov." Jøderne sige til Pilatus: „Vor Lov indeholder, at det Menneske, som bespotter Gud, skal stenes". Da sagde Pilatus til dem: „Saa dømmer ham da efter eders Lov". Jøderne sige til Pilatus: „Vi vil, at han skal korsfæstes"[2]). I Johannes's Evangelium[3]) fortælles, at Jøderne ved tidligere Leiligheder vilde stene Jesus. Efter den Fremstilling af Lidelsen, som her har havt Indflydelse paa Baldersmythen, har sandsynlig de omstaaende kastet Stene paa Jesus, efterat han af Pilatus var given hen til Pinsel og Død[4]).

Balder drømmer stærke Drømme om Fare, som truer hans Liv. Dem fortæller han til Æserne, som raadslaa sammen, og det vedtages da, at Frigg skal tage alle Væsener i Ed[5]). Saaledes drømmer ogsaa Frelseren om sin forestaaende Korsfæstelse efter den danske Vise om Jesu Lidelse:

Sønnen sidder paa Moderens Knæ
og siger ud[af] sine Drømme:
Jeg haver drømt en Drøm i Nat
at Jøderne ville mig dømme[6]).

Da Visen, skjønt først optegnet 1732, aabenbart i sin

[1]) Eisenmenger Entdecktes Judenthum I, 179; Toldos Jeschu p. 18 i Wagenseils Tela Ignea.

[2]) Tischendorf Evangelia apocrypha² p. 233 og 251.

[3]) 8, 59 og 10, 31.

[4]) I det apokryphe Evangelium Vindicta Salvatoris fremstilles Jerusalems Ødelæggelse som en Hævn, Titus og Vespasianus tage for Kristi Død, og de forskjellige Dødsmaader og Pinsler, som herunder anvendes mod Jøderne, efterligne aabenbart Kristi Pinsel og Død. Det fortjener da at nævnes, at efter denne Legende nogle Jøder stenes, medens andre korsfæstes eller gjennembores med Lanser. Tischendorf Evang. apocr.² 478; den angelsaksiske St. Veronix Goodwins Udgave p. 36.

[5]) Sn. E. I, 172. Ogsaa Vegtamskviða Str. 1 kjender Æsernes Raadslagning i Anledning af Balders stærke Drømme, men ikke, at Frigg tager alle Væsener i Ed.

[6]) Danm. gl. Folkeviser udg. af Sv. Grundtvig, II S. 538.

Oprindelse er rent katholsk, er det ikke nødvendigt at anse denne Lighed for tilfældig. Her er Indflydelse af Balders-Mythen paa den danske Vise vistnok i og for sig tænkelig, men efter det ved andre Overensstemmelser af mig paaviste Forhold lader det sig ogsaa omvendt tænke, at et Træk, der oprindelig gjaldt Kristus, er overført paa Balder. Dette om Frelseren fortalte Træk har vistnok udviklet sig af den Fremstilling, der kan paavises i det bretonske Mysteriespil[1]) og andensteds, at Jesus fortæller Moderen sin forestaaende Korsfæstelse. Det var naturligt for Folketroen at give dette den Vending, at han kjendte Korsfæstelsen ved en Drøm. Vi har jo seet, at dette Motiv med Balders Drømme forsaavidt svarer til Jesu Forudviden om, at han vil blive dømt til at hænges, som Jesus efter Toledóth Jeschu paa Grund af denne Forudviden tager alle Træer i Ed. At Motivet med Balders Drømme dog ikke udelukkende er af kristelig Oprindelse, skal jeg i det følgende vise.

Det er efter Snorres Edda Loki, *som ved sine onde Raad faar Haad til at dræbe Balder*[2]). I Gilbet hos Æger siger Loke selv til Frigg: „Mine Raad volde det, at du ikke mere ser Balder ride til Sale" [3]). Ogsaa den Spaakvinde, som kvæder Vǫluspá, maa tænke sig det saaledes, da hun kvæder om Lokes Straf umiddelbart efter at Balders Død er bebudet[4]). Denne Lokes Virksomhed danner et betydningsfuldt Led ved Bestemmelsen af Forholdet mellem Balder og Kristus. Thi Loki er *i sin Oprindelse den kristne Middelalders* Lucifer, dog saaledes at denne som Loke har optaget i sig Elementer af Mercur, Apollo, Eris (Tvedragtens Gudinde) og flere andre antike Mythefigurer[5]). Det Træk i den nordiske Mythe, at det er Loke, som faar Haad til at dræbe Balder, har sin middelbare Kilde i Nicodemus's Evan-

---

[1]) Le Grand Mystère de Jésus p. 32 ff.
[2]) Derfor kan han af Skaldene betegnes som ráðbani Baldrs Sn. E. I, 268.
[3]) Lokasenna 28.
[4]) Vǫluspá i Codex Regius V. 35.
[5]) Se Excurs 2.

gelium. Allerede i Johannes's Evangelium (13, 2. 27) siges det, at det er Djævelen, som indskyder i Judas's Hjærte at forraade Jesus. Og hos de første Kristne var det den almindelige Mening, at Djævelen og de onde Engle havde ægget Jøderne til at korsfæste Jesus[1]). I Overensstemmelse hermed siger i den Redaktion af Nicodemus-Evangeliets anden Del, der var kjendt i England, den øverste Djævel (Satan princeps), som allerede forhen anført, til Inferus (d. e. Herskeren i Dødens Rige): „Jeg har hvæsset Lansen til at gjennembore Jesus, jeg har faaet istand Træet til at hænge ham paa og Nagler til at fæste ham, og hans Død er nær at jeg skal føre ham til dig som din og min Undergivne"[2]). En fri Gjengivelse af Ordene i Nicodemus's Evangelium findes i den northumbriske Cursor Mundi[3]). I en latinsk Legende om St. Juliana, som var kjendt i England, opregner Djævelen Belial onde Gjærninger, hvilke han ligesom sine Brødre har øvet paa sin Fader Beelzebubs Befaling, og siger da bl. a.: „Jeg er den, som har ægget Stridsmanden til at saare Guds Søns Side med Lansen"[4]).

Istedenfor Satan princeps i Nicodemus's Evangelium er i flere Mysteriespil og Legender Lucifer indtraadt som Djævlenes Fyrste. I et irsk Haandskrift siges, at den Djævel, som talte med Juliana, var den samme som Lucifer[5]). Og Lucifer, som ægger Stridsmanden til at gjennembore Kristi Side og som faar istand det Træ, hvorpaa Guds Søn hænges, er da Forbilledet for Loke, som bringer Misteltenen, som forlokker Haad til at skyde den mod Balder og som gjør den til et dræbende Spyd i hans Haand.

---

[1]) Se Thilo Cod. apocryph. I, 701 sq.

[2]) Tischendorf Evangelia apocrypha² p. 395 sq. I den vestsaksiske Oversættelse fra 11te Aarhundred, som er udgiven af Thwaites, Oxford 1688, S. 14: ic gedyde þæt he wæs myd spere gesticod. Jfr. Wülcker: Das Evangelium Nicodemi S. 12 ff.

[3]) V. 1815 i Morris's Udgave.

[4]) De S. Juliana i Acta Sanct. Bolland. (16 Febr.) II p. 875. Jfr. det angelsaks. Digt om Juliana V. 290—293 (Greins Bibl. II, 60).

[5]) The Calendar of Oengus. By W. Stokes (1880). S. LIII.

Ligeledes optræder Lucifer efter flere dramatiske Fremstillinger fra Middelalderen, hvilke er paavirkede af Nicodemus's Evangelium, virksom ved Kristi Død. I det corniske Mysteriespil „The Passion of Our Lord Jesus Christ“ kommer Lucifer flere Gange frem. Han taler straks efter Longinus's Optræden, og i denne sin Tale siger han, at det er ham, som har faaet Pilatus til at dræbe Kristus[1]). I det italienske Langfredagsspil fra 1375 kommer Djævelen frem og gaar til høire af Korset, hvorpaa Jesus hænger, umiddelbart før Frelseren siger: „Jeg tørster“. Man giver den Korsfæstede Edik og Galde. Jesus siger: „Det er fuldbragt“. Djævelen taler til Jesus om, at han skal overlade ham Verden og frelse sig selv fra Døden; hans Ord er først ydmyge, saa truende. Derpaa støder Longinus med Lansen[2]).

Vi har tidligere seet, at Loke ved at rykke op og bringe Haad Misteltenen har overtaget den Gjærning, som i en jødisk Fortælling udføres af Judas. Dette taler ikke imod min Mening, at Loke, som volder Balders Død, har sin Oprindelse fra Lucifer, Djævelen; thi medens i Toledóth Jeschu Judas, der ellers betragtes som Djævelens Redskab, er den som skaffer tilveie det Træ, hvorpaa Jesus hænges, saa tillægges netop den samme Virksomhed i Nicodemus's Evangelium Satan princeps.

Haads Skud, hvorved Balder fældes, siges i Snorres Edda at være den ulyksaligste Gjærning, som er bleven udført blandt Guder og Mennesker[3]). Disse Ord vidne om, at Balder af hedenske Nordboer, ligesom Jesus af de Kristne, opfattedes som den, der var til Velsignelse for den hele Verden. Ligesom Korsets Forkyndere prædikede for Middelalderens Hedninger om en Gud, som havde lidt Døden i længst forsvundne Dage, saaledes er det i en fjærn Fortid[4]) at den

---

[1]) Norris Cornish Drama I, 463. Ogsaa i det angelsaksiske Digt om Juliana siger Djævelen, at Pontius Pilatus efter hans Raad har hængt Herren. V. 304—306 (Grein Bibliothek II, 60).

[2]) Ebert i Jahrbuch für Roman. und Engl. Literatur V, 65.

[3]) Sn. E. I, 174.

[4]) í árdaga: Vatþr. 55.

milde Balder er død. At denne mythiske Kjendsgjærning blev fastholdt af Nordboerne, var naturligt, da den passede saa godt til Vikingernes krigerske Aandsretning.

Balder for ligesom Kristus til Hel. Et norrønt Digt, der sandsynlig er forfattet paa Orknøerne i anden Halvdel af 12te Aarhundred, siger, at Hels Rige „slugte" Balder[1]). Dette Udtryk, der ligger nær for ethvert Folk, er baade bibelsk og antikt. Man tillagde Helvede, Hades et gabende Svælg, hvori de Døde slugtes[2]).

Loke bliver til Straf for Balders Drab greben og **bunden** for først ved denne Verdens Ende at slippe fri. Den Tid „da Loke kommer løs af sine Baand" [3]) er enstydig med Ragnarok. Ogsaa dette har sin Rod i kristelige Forestillinger, der igjen staa i Forbindelse med gammeljødiske Meninger[4]). I Johannes's Aabenbaring bebudes, at en Engel farer ned fra Himmelen med en stor Lænke i sin Haand og binder Satanas for tusinde Aar, men at Satanas, naar de tusinde Aar er fuldendte, skal løses af sit Fængsel[5]). I Nicodemus's Evangelium[6]) griber Jesus ved sin Nedfart til Helvede Djævelen og overantvorder ham bunden til Inferus, Helvedes Herre. I den græske Text siges, at Djævelen skal blive i Helvede indtil Kristi Gjenkomst[7]). Paavirket af Nicodemus's Evangelium har allerede den engelske Digter Cynewulf (i 8de Aarhundred?) kvædet om, at Kristus bandt Djævelen i Helvede, hvor han endnu ligger i Lænker[8]).

---

[1]) Málsháttakvæði herausgeg. von Möbius 9, 4: Eljúðnir (Hels Sal) vann sólginn Baldr.

[2]) Jfr. ath eigi svelgi oss helviti: Heilagra manna s. I, 310. Se ogsaa Grimm Deutsche Myth.[3] 291; Nachträge 94. Le Grand Mystère de Jésus p. 244. Lignende hos Hellenerne: ἐμὲ μὲν κὴρ ἀμφέχανε Iliad. 23, 78 f.

[3]) Vegtamskviða Str. 14.

[4]) Se herom Thilo Cod. apocryph. 726 sq.

[5]) Apocalyps. 20, 1—2 og 7.

[6]) Tischendorf Evangelia apocrypha[2] p. 400. 402.

[7]) Tischendorf[2] p. 329.

[8]) Krist V. 732 ff. i Greins Bibliothek I, 168. Ligesaa i Satan (V. 48 ff.) i Greins Bibl. I, 131.

Og i Middelalderen overhoved var det en alminbelig Forestilling, der ofte er udtrykt i Billeder, at Djævelen ligger bunden: først ved den yderste Dag skal han komme løs. Den Tid, da han slipper løs, betégner da tillige den Tid, da alt er i Forvirring og da Verden er ved at gaa under[1]).

Særlig Opmærksomhed fortjener et Vers i det cornisske Digt „The Passion of our Lord", hvori det heder: Lucifer er endnu bunden fuld fast i sine Baand, og han skal være uden Ende i Helvede i Mørke[2]). Thi her er den bundne Djævel kaldt Lucifer, altsaa med det Navn, hvoraf Loki er opstaaet ved Folkeetymologi. Ogsaa nyere tydske og nordiske Sagn tale om den fængslede Lucifer. Men den Maade, hvorpaa Loke bindes og straffes, viser intet Slægtskab med Fortællingen om, at Djævelen bindes ved Kristi Nedfart til Helvede. Den mythiske Fortælling om Lokes Straf, som jeg her ikke skal undersøge, maa derfor have øst sine Enkeltheder af en anden Kilde.

I Codex Regius af Vǫluspá, den nordiske Sibylles Spaadom, er Afsnittet om Balders Død og Lokes Straf stillet umiddelbart foran Stropherne om Straffesteder for de Afdøde, hvorefter Varslerne om Ragnarok følge[3]); og Optegnelsen af samme Digt i Hauksbók, der intet har om Balders Død, nævner Lokes Straf umiddelbart foran Bebudelsen af Ragnarok[4]). Paa lignende Maade er i et sibyllinsk Orakel Jesus, hans Død, Nedfart til Helvede og Opstandelse nævnt umiddelbart foran Verdensbranden[5]).

Efter at Volven har nævnt, at Balder er bleven gjennemboret med Misteltenen af Haad og hævnet af Vaale, fremhæver hun Moderens Graad: „Frigg græd i Fensale over Valhals Ve"[6]). I Middelalderen, da Jesu Moder var bleven Himmelens Dronning, lod man Billedet af Maria,

---

[1]) Grimm Deutsche Myth.³ 958. 962 f. Mannhardt Germ. Mythen 86 f.
[2]) Udgivet af W. Stokes, S. 65 V. 212.
[3]) Str. 32 ff.
[4]) Str. 30 ff.
[5]) Sibyll. VIII V. 268—340 ed. Alexandre.
[6]) Vǫluspá Cod. Reg. Str. 34.

der stod grædende ved Korset, stærkt træde frem. Det cornisk Digt „The Passion of our Lord" nævner, at da Maria saa „Longis" støde Spydet i Jesu Side og gjennembore hans Hjærte, og da hun saa Blod og Vand dryppe fra Jesus paa Jorden, da græd hun bitterlig [1]). Det er da sandsynligt, at de, der paa Balder har overført Fortællinger om Kristus, ved Friggs Taarer over Balders Død har tænkt paa den grædende Maria [2]). At Friggs Graad over Balder dog ogsaa har en anden Kilde, skal jeg i det følgende søge at vise.

Da Balder er faren til Hel, græde efter Gylfaginning Mennesker og Dyr, Jord og Stene, Træer og al Malm for at faa ham udløst fra Hel; alle græde uden Loke alene [3]). At alle Væsener græd over den døde Balder, nævnes ogsaa i et Digt, som sandsynlig er forfattet paa Orknøerne af Bjarne Kolbeinsson, der blev Biskop 1188 [4]), og i en Strophe, som blev kvædet paa Island i Slutningen af 12te Aarhundred [5]). Skaldene kan betegne Balder som gráta-guð „den begrædte Gud" [6]). Snævrere er Udtrykket i Digtet om Ivar Vidfadme: Balder, hvem alle Guder begræd [7]).

Ogsaa dette Motiv med Alnaturens Graad over Balder hører efter min Mening hjemme i Middelalderens Skildring af Kristi Død. Vistnok ved forskjellige hedenske

---

1) Stokes's Udgave S. 67 V. 221. 222.

2) Omvendt er vel Maria i senere kristelig Tid traadt i Stedet for Frigg, naar Stjærnebilledet Orions Bælte i Danmark er blevet kaldt „Marirok", medens det i flere Egne af Sverige heder „Friggerok", eller naar Urten orchis maculata paa Island har Navnet Friggjargras, i en norsk Bygd Marigras. Jfr. F. Magnusen Lex. myth. 376—378.

3) Sn. E. I, 180.

4) qll grétu þau eptir hann, aukit var þeim hlátrar bann: Málsháttakvæði herausgegeb. von Möbius (Halle 1873), 9, 5—6. Jfr. mine Bemærkninger om Digtets Forfatter i Aarbøger for nord. Oldk. 1875 S. 239—241.

5) Hotvetna grét, . . . býsn þótti þat, Baldr ór helju: Rafns saga Bisk. ss. I, 648.

6) Sn. E. I, 260.

7) er qll regin grétu: Fas. I, 373.

Folks Myther at fortælle om, at guddommelige Væseners Død begrædes. Man har saaledes ved Graaden over Balder mindet om en Fortælling, hvorefter Adonis begrædes af Guder og Mennesker, som komme sammen fra alle Egne. Men naar der viser sig at være en gjennemgaaende Overensstemmelse mellem den norrøne Mythe om Balders Død og Middelalderens Legender om Kristi Korsfæstelse, saa maa vi, naar vi i begge disse finde Motivet med Alnaturens Graad og Jammer over den døde Gud, ogsaa her nødvendig antage særlig historisk Sammenhæng. Dette bliver saa meget sikrere, naar vi se, at den norrøne Mythe ved den specielle Udførelse af dette Motiv stemmer overens med Middelalderens kristelige Forestillinger i flere Enkeltheder, som ikke andensteds er gjenfundne.

I det før nævnte oldengelske Digt om Korset heder det: „Mørke havde omhyllet med Skyer Herskerens Lig; over det klare Lys faldt Skyggen tung, dunkel under Skyerne. *Hele Skabningen græd*[1]), de jamrede over Kongens Fald. Kristus var paa Korset" [2]). Stephens, der først har sammenstillet dette Sted med Fortællingen om Balder, har ment, at dette Træk om den hele Skabnings Graad i Digtet om Korset skulde være optaget fra den hedenske Balders-Mythe[3]); men denne Opfatning synes mig utilstedelig. Der er intet, som godtgjør, at de hedenske Engelskmænd nogensinde har kjendt Mythen om den uskyldige Gud Balder, om hvilken vi i Norden først har Kundskab fra Kilder, der sandsynlig er senere end det oldengelske Korsdigt. Desuden har Graaden i Korsdigtet, hvor den nævnes i en fuldstændig kristelig Omgivelse, heller ikke den Betydning som i Balders-Mythen, nemlig at skulle udløse den Hedenfarne fra Dødens Rige.

---

1) Eller: udstødte Smerteskrig (weóp).

2) V. 52—56 Grein Bibl. der ags. Poesie II, 145. Disse Vers er ikke bevarede paa Ruthwell-Korset, men der er ingen Grund til at tvivle om, at de tilhøre det oprindelige Digt.

3) Stephens Runic Monuments I, 432; Fr. Hammerich Episk-kristelige Oldkvad S. 19. 63. Jfr. Zöckler: Das Kreuz Christi S. 237.

Men der er mere afgjørende Grunde, som vise, at Forestillingen om Alnaturens Graad og Jammer over Kristi Død ikke er overført fra Balders-Mythen, men til denne. Forestillingen kommer udførligere til Orde i et angelsaksisk Digt af Cynewulf, hvilket man har givet Navnet „Krist". Cynewulf levede vistnok i 8de Aarhundred; om han var en Vestsakser eller en Northumbrer, er ikke afgjort. Et enkelt lidet Digt af ham findes optegnet paa Northumbrisk allerede i 9de Aarhundred [1]). I „Krist" kvæder Digteren: „De saa den stumme Skabning, den algrønne Jord og den høie Himmel med Frygt føle Herrens Lidelser, og kummerfulde jamrede de, skjønt de ei havde Liv, da Voldsmændene greb deres Skaber med syndige Hænder". . . . . „Og Træerne tillige forkyndte, hvem der skabte dem med Løv og Frugt, i talrig Mængde, da den mægtige Gud steg paa et af dem, hvor han taalte Lidelser til Jordboernes Tarv, den lede Død Menneskene til Hjælp: da blev mangt et Træ vædet under Himmelen med blodige Taarer røde og tykke, Saften blev til Blod." „Alle for den ene blev sorgfulde, grebne af Rædsel, skjønt ingen af dem efter sin Natur kjendte Følelse og Sansning; ved et Under vidste de det dog, da deres Styrer for af sin jordiske Ham. Kun de blinde Mennesker haardere end Flint kunde ikke erkjende, at Herren frelste dem fra Helvedes Kval, den Almægtige med hellig Kraft" [2]).

Men nu har, som af Dietrich [3]) paavist, Cynewulf her benyttet Gregor den stores tiende Homilie, der er forfattet omkring 592. Dette vil man se af de i Anmærkningen meddelte Uddrag af Homilien, hvorved jeg henviser til de

---

[1]) Om Cynewulf se navnlig Wülcker i Anglia, første Bind. De Grunde, som Wülcker anfører mod at antage Cynewulf for en Northumbrer, synes mig ikke afgjørende.

[2]) V. 1128—1133. 1170—1177. 1183—1191, Greins Bibliothek I, 178 f.

[3]) Haupts Zeitschrift für deutsches Alterthum IX S. 212.

tilsvarende Steder i Cynewulfs Krist, og dette Forhold til Gregor er saameget sikrere, som Cynewulf ogsaa ellers i samme Digt har laant Tanke og Udvikling fra den store Pave[1]). Den Tanke, at den stumme Natur ved Kristi Død vidner om ham som Gud, har Cynewulf optaget fra Gregor[2]).

Cynewulf, der behandler sine Kilder med digterisk Frihed, betegner tydeligere end Gregor den stumme Naturs Tale ved Frelserens Død som Jammer, men dette har sin naturlige Grund deri, at Gregor sammenfatter Naturens Vidnesbyrd for Jesu Guddom ved hans Fødsel, under hans Liv her paa Jorden og ved hans Død, medens Cynewulf særlig dvæler ved hans Død.

Allerede før Gregor har Leo den store (Pave 440—461) i en Præken fremstillet Tegnene ved Jesu Død

---

[1]) Gregor skriver: Rationis ordo poscebat, ut . . . necdum loquentem (Iesum) elementa muta prædicarent. Sed in omnibus signis, quæ vel nascente Domino vel moriente monstrata sunt, considerandum nobis est, quanta fuerit in quorumdam Judæorum corde duritia, quæ hunc nec per prophetiæ donum nec per miracula agnovit. Omnia quippe elementa auctorem suum venisse testata sunt. . . . . Deum hunc . . esse . . . . terra cognovit, quia eo moriente contremuit (Krist 1144 f.). Sol cognovit, quia lucis suæ radios abscondit (Krist 1133 f.). Saxa et parietes cognoverunt, quia tempore mortis eius scissa sunt (Krist 1142 f.). Infernus agnovit, quia hos quos tenebat mortuos reddidit (Krist 1160—1163). Et tamen hunc, quem Dominum omnia insensibilia elementa senserunt, adhuc infidelium Judæorum corda Deum esse minime cognoscunt, et duriora saxis scindi ad poenitendum nolunt (Krist 1179—1191): eumque confiteri abnegant, quem elementa, ut diximus, aut signis aut scissionibus Deum clamabant. Gregorii Magni opera omnia Tom. I Parisiis MDCCV.

[2]) Denne Tanke er ogsaa gaaet over i Heliand (V. 5674 ff., jfr. Sievers's Udgave S. XLII), hvilket Digt sandsynlig er forfattet af en saksisk Geistlig i første Halvdel af 9de Aarhundred. Ligeledes har den engelske Abbed Ælfric sidst i 10de Aarhundred under nær Tilslutning til sin Kilde gjengivet Gregors Udvikling i to af sine Homilier; se: The Homilies of Ælfric by B. Thorpe I, 108 og 228.

som Alnaturens Vidnesbyrd om sin Skaber [1]). Her lader Leo, ligesom Cynewulf i Krist og det engelske Korsdigts Skald, Alnaturen jamre sig ved Frelserens Pinsel paa Korset. Leos Udtryk, at universa creatura congemuit [2]) „hele Skabningen stønnede", da Skaberen hang i Galgen, stemme næsten ordret overens med Ordene weóp eal gesceaft i det engelske Korsdigt; thi wépan betegner ikke egentlig (som nyeng. to weep) at lade Taarer flyde, men at fremstøde Lyd, som udtrykke Smerte.

Hermed er det altsaa bevist, at de oldengelske Digtes Udtalelser om, at Alnaturen jamrede sig ved Kristi Korsfæstelse, ene og alene har sin Rod i gamle kristelige Forestillinger og at de ikke er paavirkede af en hedensk Mythe, om hvis tidligere Tilstedeværelse hos Engelskmændene man intet ved. Det er hermed tillige bevist, at den her omhandlede Lighed mellem den nordiske Balders-Mythe og de engelske Digte, hvis den ei er tilfældig (hvilket den vissselig ikke er), kun kan forklares deraf, at den nordiske Mythe er paavirket af den kristelige Digtning.

Naar Træerne i Cynewulfs Digt vædes med blodige Taarer ved Kristi Død, ligesom Træerne græde for Balder, saa maa da denne særlige Lighed [3]) forklares paa samme Maade.

---

[1]) Exaltatum autem Iesum ad se traxisse omnia, non solum nostræ substantiæ passione, sed etiam totius mundi commutatione monstratum est. Pendente enim in patibulo creatore, universa creatura congemuit, et crucis clavos omnia simul elementa senserunt. Nihil ab illo supplicio liberum fuit. Hoc in communionem sui et terram traxit et coelum, hoc petras rupit, monumenta aperuit, inferna reseravit et densarum horrore tenebrarum radios solis abscondit. Debebat hoc testimonium suo mundus auctori, ut in occasu conditoris sui vellent universa finiri: Serm. VI de pass. Dom. c. 4 (Leo Magnus: Parisiis MDCLXI fol. p. 52). Lignende Tirader i flere andre af Leos Prækener.

[2]) Jfr. in tua morte omnis contremuit creatura i Evang. Nicodemi Tischendorf[2] p. 399.

[3]) Ligheden er nævnt af Zöckler: Das Kreuz Christi, S. 237.

Væsentlig overensstemmende med Cynewulfs Skildring er Fremstillingen i den senere northumbriske Cursor Mundi [1]). Her nævnes det, at Sol og Maane formørkedes, Jorden bævede, Templets Forhæng brast, Træer og Stene kløvnede, døde Legemer stod op, da Jesus havde opgivet Aanden. Derpaa fortsætter Digtet:

Loke ilk (d. e. Look! each) a creature for his ded
Made doyl on þer wise
Alas! man, whore (d. e. where) is þi hert,
How may þou here (d. e. heare) þis? . . . . .
Al creatures for his ded
made doil & pite,
And þou þat he deed fore
cannot sorus (d. e. sorry) be [2]).

Hvor naturligt det er for en naiv fantasirig kristelig Digtning overhoved at fremstille Tegnene ved Kristi Død som Alnaturens Klage og Jammer eller Graad, vil man se deraf, at vi ogsaa finde Udtryk herfor i flere andre Fremstillinger, som ikke staa i nogen umiddelbar historisk Forbindelse med de nævnte oldengelske Digte.

Et engelsk Digt „Disputatio inter Mariam et Crucem“, der i sit Udtryk ofte nærmer sig til den folkelige Digtning, skildrer de umælende Skabningers Smerte ved Jesu Korsfæstelse i følgende Linjer, som er bevarede i et Haandskrift fra 14de Aarhundred:

---

[1]) Morris's Udgave S. 959.

[2]) Sammenlign hermed det corniske Digt „The Passion of our Lord“ udg af Stokes S. 64—65. Efterat i V. 209 og 210 Tegnene ved Kristi Død har været skildrede væsentlig overensstemmende med Bibelen, heder det i V. 211 (i engelsk Oversættelse):

Water and earth and fire and wind, sun and moon and stares likewise,
At Christ suffering death suffered sorrow.
Nature will cause, I hold, if the good Lord be pained,
All his subjects, though they were holy, to be grieved for his pain.

Foules fellen out of heore fliht,
Beestes gan belwe in eueri binne:
Cros whon Crist on þe was cliht[1]).

Men lignende Skildring gjenfinde vi udenfor England. I en tydsk Folkevise[2]), som først er trykt 1590, heder det saaledes:

Da Jesus in den garten gieng
und er sein leiden anefieng
da trauret alles das da was
es trauret alles laub und gras.

. . . .

(Den bedrøvede Maria siger:)

Nun bieg dich, baum! nun bieg dich, ast!
mein kind hat weder ru noch rast,
nun bieg dich, laub! nun bieg dich, gras!
laßt euch zu herzen gehen das!

Die feigenbaum die bogen sich,
die herten fels zerkloben sich,
die sonn verlor iren klaren schein,
die vögel ließen ir singen sein.

Denne Fremstilling mødes med den nordiske Mythe deri, at alle Ting i Naturen opfordres til at lægge sin Sorg for Dagen, hist af Maria, her af Guderne, og, som vi vel maa tro, navnlig af Frigg.

I det bretonske „Grand Mystère de Jésus“ kalder Centurionen, da Jesus er død, Himmelen til Vidne paa, at den Korsfæstede er Guds Søn, og han udraaber: „Ser I ikke Jærtegnene i Elementerne? Ser I ikke Naturens Smerte? og hører I ikke dens Skrig, de umaadelige Skrig, den udstøder for sin Skaber?“ [3]). Og endelig kan det nævnes, at Middelalderens Kunst oftere fremstiller ved Kristi Død Sol

---

1) Morris Legends of the Holy Rood p. 145. (belwe, brøle. binne, Stald. cliht, fæstet.)
2) Udgivet bl. a. hos Uhland Volkslieder No. 443.
3) Le Grand Mystère de Jésus, p. 148 f.

og Maane enten som hele Figurer, der aftørre sine Taarer, eller som Hoveder der græde[1]).

I Overensstemmelse med Evangelierne nævner Cynewulf, at Jorden bævede ved Kristi Død: saaledes skalv alle Lande, da Skibet, hvorpaa Balders Lig laa, blev skudt ud[2]).

Naar endelig den engelske Digter efter Gregor i Modsætning til den jamrende Natur fremhæver de utaknemlige Mennesker, haardere end Sten, der ikke vil bekjende den døde Kristus som Gud og som den, der har forløst dem fra Helvedes Kval, da gjenfinde vi denne Modsætning, men saaledes at Utaknemligheden er bleven formet til en mythisk Person, i Gylfaginning, hvor Loke omskabt til Troldkvinden Þǫkk, Tak[3]), i Klippehulen græder tørre Taarer over Balder og i en Strophe, som viser, at dette Mythebillede er meget ældre end Snorre, udtaler, at den Døde intet har gjort for hende[4]). Navnet „Tak" og Lokes Ord „Jeg har ikke havt nogen Fordel af den Gamles Søn (d. e. Balder), hverken da han levede eller efter hans Død" er ikke tydelig motiverede i den nordiske Mythe. Thi hvorfor skyldes der Balder Tak? De faa først sin fulde Betydning ved at stilles i Forhold til Alverdens Frelser.

Ved Slutningen af sin Udvikling om de forhærdede Mennesker, som i Modsætning til Naturen ikke vil erkjende Frelseren, siger Cynewulf: „Kongen selv løste dem med sit Legeme fra alt Ondt ved sin Naade, at de kunde menløse leve og i Evighed eie Hæderens Fylde: for den Arv havde de ingen Tak at bringe sin Herre"[5]). Det er vistnok

---

1) Piper Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst II, 156; Menzel Christliche Symbolik I, 526.

2) Sn. E. I, 176. Dette holder jeg for et ægte Træk, uagtet det mangler i Uppsala-Edda Sn. E. II, 288.

3) „Tak" bruges ofte ironisk; se f. Ex. des teufels dank ist der welt lohn Grimm deutsch. wörterb. II, 731. Navnets rette Form er bevaret i Codex Regius og Wormianus; Þavkt i Uppsala-Edda er en Feil.

4) Sn. E. I, 180.

5) Krist V. 1209—1214 Greins Bibliothek I, 179.

ikke en Tilfældighed, at vi her hos Cynewulf gjenfinde Ordet „Tak“, der er Lokes Navn, da han græder tørre Taarer for Balder. Og hvis der overhoved er nogen Forbindelse mellem Cynewulfs Ord og det nordiske Mythetræk, der stiller den forhærdede Loke i Modsætning til hele den grædende Natur, saa forbyder Forholdet mellem Cynewulfs Udvikling og Gregors Homilie at antage anden Forbindelse end den, hvorefter den nordiske Mythe her forudsætter den kristelige oldengelske Digtning.

At Loke, hvor han græder tørre Taarer for Balder, optræder som en Troldkvinde (gýgr), har mulig sin nærmeste Grund deri, at Ordet for Tak Þǫkk i det gamle norske Sprog var Hunkjønsord; thi mangfoldige mythiske Væseners Kjøn er blevet bestemt ved det grammatiske Kjøn, som deres Navn har tilhørt[1]). Men i Forbindelse med denne Lokes Optræden som Troldkvinde staar det, at Loke tidligere, da han vil udfritte Frigg om, hvad der kan saare Balder, omskaber sig til en Kvinde. Troldkvinden Þǫkk kan ikke have været kjendt hos Engelskmænd eller Tydsker, thi Ordet for Tak var i deres Sprog Hankjønsord. Ved dette Mythetræk om Þǫkk viser det sig ligesom ved flere Træk i Balders-Mythen, at Nordboernes mythedannende Fantasi ikke skarpt har skjelnet mellem hvad der i de Kristnes Meddelelser tillagdes Djævelen og hvad der tillagdes onde, af Djævelen paavirkede Mennesker, idet begge Dele i den nordiske Mythe er blevne henførte til den nordiske Lucifer, til Loke.

Balder skal engang vende tilbage fra Hel. Til den gjenfødte Jord, hvor Agrene voxe usaaede, hvor alt ondt bedres, skal Balder komme; han og Haad skal bo sammen paa de Tomter, hvor Oden har raadet[2]). Troen paa Balders Gjenkomst er mulig en Gjenklang af Kristendommens Ord om, at Frelseren engang skal komme i sin Herlighed.

---

[1]) Se herom Tegnér: Språkets makt öfver tanken, Stockholm 1880, S. 71—81.

[2]) Vspá 59 i Cod. Reg., 55 i Hauksbók; Sn. E. I, 202. I Eiriksmál siger Brage, da Kong Erik nærmer sig til Valhal: „Det brager, som om Balder kommer igjen til Odens Sale“.

Dog staar Balders Gjenkomst kun som et enkelt Led i den Lyksalighed, Volven skuer i den gjenfødte Verden; den staar uden afgjørende Betydning for Menneskeslægten og adskilt fra Bebudelsen om, at den Mægtige, han som raader for alt, skal komme. Balders Gjenkomst sammen med Haad er da, som den nævnes i Vǫluspá, et Træk, som en nordisk Digter har føiet ind for at fuldstændiggjøre Gjenreisningen af det herlige, som her blev brudt. Men den Skildring, hvori dette og flere Træk af Nordboerne er føiede ind, den har, som af Dr. Bang paavist, sine Forbilleder i den fremmede Sibylledigtning[1]).

Der er et af Oden fremsat Spørgsmaal, som hverken besvares af den kloge Jætte Vavthrudner eller af Kong Heidrek, der har Kløgt som Jætter, skjønt de har Svar til alle andre Spørgsmaal; der er en Gaade, som Oden alene kan løse: „Hvad sagde Oden selv sin Søn i Øret, før denne steg paa Baal[2])?" Hertil svarer Vavthrudner: „Ingen ved, hvad du i længst forsvundne Dage sagde din Søn i Øret". Og ligesaa Heidrek: „De Ord, du talte, ved Ingen uden du alene".

Vi tør tro, at det, som Oden hviskede sin Søn i Øret, var Ord om Sønnens Gjenkomst til den herlige gjenfødte Jord[3]). Men hvad har hos Digteren vakt Forestillingen om denne hemmelighedsfulde Tale? Skulde det være en Gjenklang af to Steder i Evangelierne? I Johannes's Evangelium 12te Kapitel, hvor det er fortalt, at Jesus er dragen ind i Jerusalem for at korsfæstes, siger Jesus V. 28: „Fader, herliggjør dit Navn!" Der kom da en Røst af Himmelen: „Baade haver jeg herliggjort, og vil atter herliggjøre det". Da sagde Folket, som stod og hørte det, at det havde tordnet. Andre sagde: „En Engel talede til ham".

---

1) A. Chr. Bang, Vøluspaa og de Sibyllinske Orakler S. 20.

2) Vafþrúðnismál 54. 55: hvat mælti Óðinn, | áðr á bál stigi, | sjálfr í eyra syni. Vistnok ved Efterligning heraf i Hervar. s. ok Heiðreks S. 263 (Christiania Udg.): hvat mælti Óðinn | í eyra Baldri, | áðr væri á bál of borinn.

3) Jfr. M. Hammerich Ragnaroksmythen S. 142.

Dette Sted kunde fremkalde Forestillingen om en hemmelighedsfuld Tale af den guddommelige Fader (Oden) til den guddommelige Søn (Balder), kort før dennes Død, om Sønnens tilkommende Herlighed.

Med Gjenklangen af det nævnte Sted hos Johannes kan i den nordiske Mythe en Gjengivelse af Matthæus 24, 36[1]) være smeltet sammen. Her siger Jesus: „Men om den Dag og den Time [da Himmelen og Jorden skulle forgaa] ved Ingen, ikke engang Himmelens Engle, uden Faderen alene". Heri tør vi finde Spiren til den nordiske Forestilling om Hemmeligheden som Ingen uden Oden ved[2]).

Navnet Baldr er samme Ord som det angelsaksiske bealdor, der betyder Herre, Fyrste. I denne Betydning bruge ogsaa norrøne Skalde undertiden baldr[3]). Agſ. bealdor er sandsynlig beslægtet med beald, oldn. ballr, bold, dristig. Ialfald er Brugen som Fællesord ikke afledet af Brugen som Navn paa en hedensk Gud, og af Appellativet bealdor kan ikke sluttes, at Englænderne har kjendt en hedensk Gud af dette Navn. De Kristnes Gud er i det engelske Digt Andreas[4]) kaldt þeóda bealdor, Folkenes Fyrste. Nordboerne kan i England have hørt Udtrykket bealdor om Kristus, der ofte kaldtes „Herren", „Kongen" uden nærmere Tillæg.

Jeg tror at have godtgjort, at islandske Kilders Balder er Kristus, at Mythen om Balder, som vi kjende den fra Gylfaginning og Vǫluspá, middelbart er grundet paa engelske Kristnes Fortælling og Digtning om

---

[1]) Jfr. Marcus 13, 32; Apostlenes Gjærninger 1, 7. Sammenlign Heliand V. 4296—4307.

[2]) Efterat jeg i en Forelæsning i Upsala havde nævnt Johann. 12, 28—29 i denne Forbindelse, gjorde Docenterne A. Erdmann og L. H. Åberg mig opmærksom paa Matth. 24, 36.

[3]) Saaledes i Bjarkemaal (Sn. E. I, 402): vakþi baldr þeygi (dette er vistnok den rette Læsemaade).

[4]) V. 547 Greins Udgave.

Kristus[1]). Jeg tror endog i endnu bevarede kristelige Skrifter at have paavist nogle af de Kilder, fra hvilke Mythedigtningen om Balder, om end ikke umiddelbart, er udrunden. En Kilde er Nicodemus's apokryphe Evangelium, dog saa, at man som Mellemled vel maa forudsætte Fremstillinger af Jesu Lidelse, der har været paavirkede af det nævnte Evangelium og beslægtede med de senere Mysteriespil. Derhos vise Elementer af Balders-Mythen tilbage til engelske og vel særlig nordengelske kristelige Digte, der sandsynlig har været fra 8de Aarhundred. Enkelte Træk har middelbart sin Oprindelse fra Matthæus's og Johannes's Evangelier. Disse i England modtagne, fra mange forskjellige Kilder udrundne Fortællinger og Forestillinger om Kristus er af Nordboerne, omændrede og videre udviklede, blevne sammenfattede i ett harmonisk Billede om den hedenske Gud.

Balders-Mythens her paapegede kristelige Kilder lære os, hvad ogsaa af andre Mærker kan sees, at Vǫluspá ikke vel kan være ældre end 9de Aarhundred.

Vi har tillige seet, at Fremstillingen i Gylfaginning om Balder kun for en ringe Del grunder sig paa de nu bevarede gamle Digte. De fleste i det foregaaende betragtede Led af denne Fremstilling udgaa fra en Tradition, som har været uafhængig af disse Digte. Denne Tradition har meddelt enkelte Dele af Sagnet i Vers, andre vistnok i ubunden Form. Sagnet, der har havt de i Vesten hørte Fortællinger om Kristus til Forudsætning, har i Norden været meget ældre end Gylfaginning.

Vi tør tro, at de Nordboer, der saa klart har opfattet og gjengivet Balders rene Billede, allerede forinden, skjønt stillede midt i en vild, urolig Tid, havde Øie og Sind opladt for Uskyldighedens milde Magt i Livet. Og vi føle os over-

[1]) Det er altsaa ikke rigtigt, naar Weinhold (Haupts Zeitschr. VII, 57) og Rupp (Germania XI, 430) mene, at det først er den kristne Samler af Snorres Edda, under hvis Pen Balder har faaet en kristelig Farvning.

bevidste om, at den Aand, der har skabt Scenen paa Tinge, hvor Balder staar straalende i Æsernes Kreds og falder for den blinde Haads Skud, som Loke med djævelsk Nid retter mod hans rene Legeme, at denne Aand ikke hermed gjør det første Greb til anskuelig Skildring af gribende Optrin, hvori Personlighederne staa klart mod hverandre.

Balders Forhold til Kristus forklarer dog ikke Tilblivelsen af Balders=Mythen i dens hele Omfang. Vi faa derigjennem ingen Veiledning til Forstaaelse af de Kjendsgjærninger, at Korset mangler ved Balders Død, og at Fortællingen om Kristi Pinsel og Død har spaltet sig i flere nordiske Myther, der ikke staa i nogen Forbindelse med hverandre, nemlig paa den ene Side Balders=Mythen, paa den anden Mythen om Oden, som hang i Galgen. Forholdet til Kristus forklarer ikke Balders Giftermaal med Nanna og at han forbliver hos Hel, heller ikke Vaales Hævn. Og endelig, naar vi hos Saxo Grammaticus i tredje Bog læse Fortællingen om Balder, vil vi have ondt for at opdage end det svageste Gjenskin af Kristus.

Excurs 1.

Jødiske Forestillinger i England og Norden.

Flere Spor give os Ret til at forudsætte, at ogsaa saadanne jødiske Forestillinger, som ikke var optagne i den orthodoxe Kristendom, har været tilstede i England i den tidlige Middelalder, og at de derfra kan være komne til Norden. I Digtet om Beowulf[1]) udtales det, at alfkens Trolde stamme fra Cain; og dertil hentydes ligeledes i

¹) V. 107 ff. og 1261 ff., Greins Udgave.

den Cædmon tillagte Genesis [1]). Denne Tro er umiskjendelig af jødisk Oprindelse [2]).

Frembeles kan nævnes, at Salomon og Saturn stilles op imod hinanden i angelsaksiske Dialoger. Ogsaa dette synes at staa i Forbindelse med jødisk Tradition. Dialogernes Saturn har intet uden Navnet tilfælles med Romernes Gud. De Forhold, hvorunder han optræder, pege mod Østen, og han, med hvem Salomon taler, har da vistnok fra først af ikke været kaldt Saturn, men har baaret et orientalsk Navn [3]).

At der var Veie, ad hvilke jødiske Forestillinger kunde komme til Britannien, godtgjøres ogsaa af andre Omstændigheder. En latinsk Hymne ved Navn lorica, som indeholder en Mængde latiniserede hebraiske Ord, er bevaret i to engelske Haandskrifter og i disse forsynet med Interlinear-Glosser paa Angelsaksisk. Det ene af disse Haandskrifter er fra 8de Aarhundred, og Glosserne deri har man anseet for næsten samtidige [4]). Hymnen skal efter et tredje Haandskrift, der ligeledes er fra 8de Aarhundred, have Irlænderen Lathacan til Forfatter [5]). Digtet er endelig ogsaa afskrevet i det irske Haandskrift Lebar brecc (den spraglede Bog) sent

---

1) V. 1254 (Grein). En lignende Forestilling udtales i den høitydske Bearbeidelse af Genesis 26, 12 ff. (i Hoffmanns Fundgruben II); se Vogt i Pauls og Braunes Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur II, 268.

2) Jfr. Bouterwek i Cædmon's biblische Dichtungen I (1854) S. CXI ff. og i Pfeiffers Germania I, 401. Eisenmenger Entdecktes Judenthum II, 428.

3) Se Kemble i hans Udgave af Salomon og Saturn. Conrad Hofmann i Sitzungsberichte der Münchener Akademie 1871 S. 418—433. Schaumberg i Pauls og Braunes Beiträge II, 1—63. Fr. Vogt Salman und Morolf S. LIII f.

4) Cockayne Leechdoms, Wortcunning and Starcraft of Early England I, LXVIII—LXXV; jfr. III, 27. I Haandskriftet fra 8de Aarhundred har Hymnen følgende Overskrift: Hanc luricam loding cantauit ter in omni die.

5) Lathacan Scotigena. Saaledes i et Haandskrift i Darmstadt, efter hvilket Hymnen er udgivet af Mone Lateinische Hymnen des Mittelalters I, 367 f.

i 14de Aarhundred og her forsynet med forklarende Glosser paa Irsk. I dette Haandskrift siges, at Hymnen er forfattet af Gillas og at den er bleven bragt til Irland af Laidcenn Søn af Baeth den seierrige. Denne Irlænder Laidcenn (fra hvem Lathacan ikke er forskjellig) døde 661, og Stokes, som har udgivet Hymnen[1]), formoder, at den her nævnte Gillas er Waliseren Gildas, der skal være død 569. Efter et Udtryk i Hymnen, som viser, at en stærk Dødelighed herskede i det Aar, den blev forfattet, formoder Stokes, at den er bleven til i 547. At Forfatteren er fra Wales, finder han bestyrket derved, at Hymnens Versemaal ikke er irsk, men cymrisk, og ved dens latinske Udtryk. Et bretonsk Haandskrift fra 9de Aarhundred i Luxemburg har nemlig en Række tildels paa Bretonsk forklarede Glosser af samme besynderlige Latinitet, med mange hebraiske Ord iblandt[2]). Endelig kan her nævnes, at en angelsaksisk Samling af Recepter[3]) meddeler nogle Formler i hebraisk Sprog.

Ogsaa i Norden er der Spor af oprindelig jødiske Forestillinger. Professor Konrad Maurer gjør mig opmærksom paa to islandske Fortællinger, som vise, at den jødiske Tro om Guds mange Navne, af hvilke det høieste er meget kraftigt, i den kristelige Tid har været kjendt i Norden. Den ene Fortælling findes i Biskupa ss. I S. 421 f. = Sturlunga IV Kap. 6 S. 96 f. (Vigfussons Udg.). Den anden i Óláfs s. Tryggv. Kap. 200 Fornm. ss. II S. 147 f. = Flat. I S. 380 f.

---

[1]) Irish Glosses p. 133 ff.

[2]) Se Rhys i Revue Celtique I, 346 ff. Han mener, at Glosserne er skrevne af efter et ældre Haandskrift.

[3]) Udgiven af Cockayne Leechdoms III, 2—80.

Excurs 2.

Loki — Lucifer.

Her kan jeg ikke forsøge en Undersøgelse om Loke-Mythen i dens Helhed. Jeg giver kun nogle spredte Bemærkninger, der skal retfærdiggjøre den Mening, at Loke, denne den nordiske Mythologis mærkelige Skabning, i sin Oprindelse, ialfald tildels, viser tilbage til den kristne Lucifer. Herfor taler først Navnet Loki. Dette er efter min Mening opstaaet af Lucifer [1]). Vi maa antage, at Angelsakserne udtalte c i Lucifer uden Hvislelyd, ligesom c i eced = lat. acetum, circul = lat. circulus, circe cyrice = gr. κυριακή o. s. v.; og da f. Ex. oldn. kirkja svarer til agf. circe, saa er det ikke hvislende c, k i Loci, Loki ligeoverfor c i Lucifer fuldkommen regelret.

Paa Island blive sammensatte Personnavne nu ofte til Hverdagsbrug forkortede paa den Maade, at man kaster andet Sammensætningsled helt eller for største Delen bort og giver første Led, som man beholder, Endelsen i, Genitiv a for Mandsnavnene, a, Gen. u for Kvindenavnene. Man siger saaledes i Hverdagslaget Ási for Ásmundr, Erli for Erlendr, Eyvi for Eyjólfr, Ásta for Ástríðr, Geira for Geirlaug, Inga for Ingveldr og Ingunn, og paa samme Maade forkortes det fremmede Navn Katrín til Kata [2]). Lignende Kjælenavne, opstaaede ved Forkortning af sammen-

---

[1]) Efterat jeg havde nedskrevet Udledningen af Navnet Loki fra Lucifer, fandt jeg hos Grimm Deutsche Mythol. Nachträge (udgivne 1878) S. 82 følgende Ytring om Navnet Loki: „man könnte gar auf eine kürzung aus Lucifer fallen“. Men Grimm har ikke af denne sproglige Forklaring draget den mythologiske Slutning, som nødvendig deraf maa drages. Er Navnet Loki opstaaet af Navnet Lucifer, saa maa den mythiske Person Loki enten være opstaaet af de Kristnes Lucifer eller væsentlig være paavirket af ham. Ogsaa Bang (Voluspaa og de Sibyllinske Orakler S. 19) har seet, at Loke er Lucifer.

[2]) Vigfusson Icelandic Dictionary XXXIV.

satte Navne, brugtes i England i den angelsaksiske Periode, og fra en ligesaa tidlig, ja tidligere Tid af hos forskjellige tydske Stammer paa Fastlandet. Stark nævner saaledes angels. Ceóla for Ceólric, Cûða for Cûðulf og Cûðwine; tydsk Theudo som Navn paa en Mand, der andensteds kaldes Θευδέριχος, Euva = Eoricus, Evarix, Hludo = Hludher, Cuno = Cunradus, Giso = Gisevertus, Frido = Frediberto, Bruna = Brunechildis, Lioba = Liobgytha, Hruada = Hruadburga o. s. v., o. s. v.[1]).

Flere slige Forkortninger gik over til at bruges som egentlige, faste Navne. I de fra fremmede Sprog optagne Navne kunde andet Led, der ikke havde Hovedtone, saameget lettere falde bort. Saaledes var Gilli, den norske Kong Haralds Tilnavn, en Forkortning af hans irske Navn Gillikristr, i irsk Form Gilla-Crist[2]). Det er altsaa i Lighed med de her nævnte Navne, at Lucifer i Nordisk er blevet forkortet til Loki. Men naar Nordboerne saaledes forkortede det fremmede Navn og naar de, tvertimod det naturlige Lydforhold, gjengav det lange u i Lucifer ved det korte, oprindelig lukte o i Loki[3]), saa var det vistnok især for derved at faa til Dæmonen et Navn af fuldstændig nordisk Form, som for Nordboer maatte medføre en Forestilling, der kunde passe paa ham. Loki maatte nemlig af Nordboer opfattes som en Afledning af lúka med Betydning „den Lukkende" „den Sluttende". Saaledes er andskoti „han som skyder imod" dannet af skjóta.

Det er altsaa ved Omtydning, ved Indflydelse af Folkeetymologi, at Navnet Lucifer er ombannet til Loki, ligesom overhoved latinske, græske eller hebraiske Navne, som sammen med de fremmede Fortællinger optoges af Nord-

---

1) Stark: Kosenamen der Germanen S. 15 f.

2) Saaledes er det svenske Navn Svante vistnok en Afkortning af det vendiske Navn Svantepolk, der i 13de Aarhundred var kommet ind i Sverige.

3) Paa lignende Maade gjengives Lucanus i Irsk ved Lochan: Stokes Ir. Glosses No. 522.

boerne, forandredes enten derved, at deres Form læmpedes efter hjemlige Ord, som laa nær i Lyd og hvis Betydning syntes at passe for de Personer eller Steder, som bar vedkommende Navne, eller ogsaa ved folkelig Oversættelse. Først herved blev Vikingetidens Nordboer i Stand til at tilegne sig de fremmede Navne.

At Loki er Lucifer, støttes fremdeles derved, at der er tre Brødre Loki, Býleistr, Helblindi [1]; thi i Middelalderen optræde ofte tre Djævle Lucifer, Beelzebub, Satanas sammen. Saaledes i det cornisfe Drama „Vor Herre Jesu Kristi Lidelse" [2], hvor Lucifer fremstilles som den øverste Djævel [3]. Býleistr [4] har Sideformerne Býleiftr [5] og Býleiptr [6]. At y er langt, tør sluttes af Versemaalet i Vǫluspá og i Hyndluljóð, og at man har forstaaet bý som første Led, viser Skrivemaaden by leipz i Cod. Reg. af Vǫluspá 48. Det er Navnet Beelzebub [7], som ved Omtydning er blevet til Býleistr. Man havde hørt, at Beelzebub betegnede

---

[1]) Sn. E. I, 104. 268.

[2]) Norris Cornish Drama I, 462—464. Der staa Navneformerne belsabuk, belsebuk.

[3]) Ligeledes i et tydsk Paaskespil, der er skrevet i et Wiener-Haandskrift fra anden Halvdel af 15de Aarh.: Hoffmann Fundgruben II, 297 ff.

[4]) Denne Navneform i Sn. E. I, 104 i Cod. Reg. og Worm.; som Tilnavn til en Nordmand ved Aar 1200 i Fornm. s. VIII 392 (= Konunga sǫgur udg. af Unger S. 175). Gen. byleistz i Vǫluspá efter Hauksbók Str. 44 og efter Cod. Worm.; Sn. E. I, 268 i Cod. Reg. og Worm.; Hyndl. 40 i Flat.; Yngl. s. Kap. 51 i Cod. Fris., og fl. St. (byleiz har Cod. Reg. af Sn. E. i Vǫluspá ved Skrivfeil for byleistz). Feilagtig siger Simrock Myth.[5] 93, at ogsaa Oden heder „Bileistr".

[5]) Gen. byleifz i Uppsala-Edda Sn. E. II, 312. Jfr. af byleifsaase Aslak Bolts Jordebog S. 11 (Stedsnavn i Sparbyggja fylki).

[6]) byleiptr Uppsala-Edda i Sn. E. II, 271. Gen. by leipz Vǫluspá i Cod. Reg. 48.

[7]) Navnet Býleistr eller Býleiftr slutter sig maaske nærmest til Formen Belzebuth, som forekommer i et Haandskr. af Evang. Nicodemi Tischendorf[2] 338 og i Le Mystère de la Passion af Arnoul Greban. Jfr. prestr af presbyter.

„Fluernes Herre“ [1]) og at Djævelen kunde vise sig i en Flues Skikkelse [2]). Derfor gjengav man det ved Bý-leistr, hvori man opfattede første Led som bý, Bi (sædvanlig bý-fluga) d. s. s. angelsaks. beó, senere bee. Ved det andet Led i Bý-leiptr tænkte man maaske paa leiptr Lyn, straalende Lys; jfr. Luc. Evang. 10, 18: „Jeg saa, at Satanas faldt ned fra Himmelen som et Lyn“. Mangfoldige saadanne Omtydninger eller Folkeetymologier af fremmede Ord, især Navne, kan paavises. Jeg skal her kun nævne en: Venedig kaldtes af de gamle Nordmænd Feney [3]) eller Feneyjar [4]) (d. e. Sumpøer), hvilken Form slutter sig i Lyd nær til den tydske Udtale af det italienske Navn, men tillige er fremkommen under Tanke paa, at Byen er bygget paa Øer i Lagunerne.

Navnet paa Lokes anden Broder Helblindi finder sin Forklaring deri, at de Kristnes Djævel oftere kaldes blind. I den oldengelske Legende om St. Andreas siger saaledes Helgenen til Djævelen: „Fordi du er blind, ser du ikke nogen af Guds Hellige“ [5]). Paa Litauisk er Djævelen bleven kaldt den blinde [6]). Ligesom hel danner første Led i Helblindi, saaledes brugtes i Angelsaksisk og ældre Tydsk mangfoldige Benævnelser paa Djævelen, der begyndte med helle.

Broderforholdet mellem Loki, Býleistr og Helblindi har ogsaa sit Forbillede i Forestillinger, som høre hjemme i den kristelige Legende. I det angelsaksiske Digt om Juliana nævner en Djævel, som i Digtets Kilde kalder sig Belial, sine Brødre [7]). I en Legende om St. Margareta optræde

---

[1]) I en angelsaksisk Homilie for Dom. III in Quadragesima forklares Beelzebub „þæt is fleógena Bel oðde se þe fleógan hæfð.“ Stephens: Tvende Oldengelske Digte, Kjøbenhavn 1856, S. 83.

[2]) Jfr. Grimm Deutsche Myth.³ 950 f.

[3]) Fornm. s. XI, 299.

[4]) Werlauff Symbolæ p. 20.

[5]) Goodwins Udgave S. 16.

[6]) aklatis.

[7]) V. 312 (Greins Bibliothek II, 60). Ligesaa i Digtets Kilde, den latinske Legende De S. Juliana i Acta Sanct. Bolland. II p. 875 (16 Febr.). Her heder Djævlenes Fader Beelzebub. Jfr. foran S. 51.

to Djævle, som er Brødre[1]; i nogle Former af Legenden siges, at den ene af disse hed Belsabub og at deres Konge var Lucifer eller Satanas[2].

Loke var smuk og fager at se til[3]. Ogsaa denne Eiendommelighed ved ham lader sig forklare af Angelsaksernes Meddelelser om Lucifer, skjønt Nordboernes geniale Selvstændighed klart viser sig ved Bestemmelsen af Lokes ydre Fremtræden. Den i Middelalderen mer og mer udviklede Lære om de faldne Engle og deres Fyrste kom jævnlig stærkt til Orde hos Angelsakserne. Englenes Fyrste var ved Faldet forvandlet til en Djævel, og dennes legemlige Fremtræden tænkte de sig i mørke, frastødende og rædselsfulde Former[4], — aldeles modsat Loke. Nordboerne har ved et lykkeligt Greb for Dæmonen sammen med Navnet Lucifer, der hos dem blev til Loki, fastholdt den Forestilling om hans Ydre, som naturlig knyttede sig til dette Navn.

Den øverste af de Engle, som faldt, fik i Middelalderen Navnet Lucifer (Lysbæreren d. e. Morgenstjærnen), forbi man, fra Eusebius og Athanasius af, feilagtig forstod om ham Ordene hos Esaias 14, 12: „Hvorledes er du falden fra Himmelen, du skjønne Morgenstjærne?", i Vulgata: Quomodo cecidisti de caelo, lucifer? I Overensstemmelse hermed tænkte man sig hans Ydre. Saaledes siger f. Ex. Ælfric i en af sine Homilier[5]: „Den tiende Engleflokes Øverste var dannet meget fager og skjøn, saa at han blev kaldt Lysbæreren". Ligesaa heder det i den northumbriske Cursor Mundi[6]:

And for þat he was fair an bright
lucifer to nam he hight.

---

[1]) Den angelsaksiske Passio Scæ Margaretæ i Cockaynes Narratiunculæ p. 45.

[2]) Fornsvenskt Legendarium I, 550 f. Heil. m. sqg. I, 478 f.

[3]) Sn. E. I, 104: fríðr ok fagr sýnum.

[4]) Se Bouterwek Cædmon I S. CXLVII.

[5]) Homilies of Ælfric by Thorpe I, 10.

[6]) V. 441 f. (Cotton Ms.).

Lignende Fremstilling findes i mangfoldige Digte og Fortællinger fra Middelalderen. Særlig nævner jeg, at i en oldnorsk Maríu saga [1]) Adjektiverne fagr ok frídr bruges om Lucifers Udseende, altsaa netop de Adjektiver, der i Snorres Edda er brugte om Loke. Det er følgelig Forestillingerne om den endnu ikke faldne Lucifers Skjønhed, som er overførte paa Loke.

Hermed staar en anden Omstændighed i Forbindelse. Angelsaksiske Digte talte baade om, at Djævelen blev bunden strax efter sit Fald [2]), og om at han blev bunden ved Kristi Nedfart til Helvede [3]). Det var naturligt, at Nordboerne ved sin Loke sammensmeltede begge disse indbyrdes hinanden modsigende Fængslinger. Loke bliver bunden én Gang, kort efter Balders Død, og før denne sin Fængsling færdes han fager at se til blandt Guderne, ligesom Lucifer før Faldet i Himmelen. Som man maatte vente, træder ved Loke Forestillingen om et Syndefald ikke tydelig frem.

Ogsaa andre Momenter kunde virke med til at fremkalde Forestillingen om Lokes fagre Udseende. Saaledes den i den kristne Middelalder sædvanlige Tro, at Djævelen tidt viste sig i Skikkelse af en Lysets Engel. Endelig har Fortællinger om Mercur, som jeg en anden Gang haaber at skulle vise, virket med til at bestemme Lokes Personlighed.

Den paa de britiske Øer sædvanlige Forestilling om Djævelen som et i sin Optræden fælt og afskrækkende Væsen er derimod, om end sandsynlig i senere Tid, overført paa Lokes Dobbeltgjænger hos Jætterne, saaledes som vi se af Saxos Fortælling om Utgardeloke [4]). Han sidder med Jærn-

[1]) Maríu saga udg. af Unger I, 558: þessi er sa eingill, er i fystu var godr skapadr af agætum skapara, fegri ok fridari enn nockr annar af himnakonungs hirdsveitum, sua framt at han uar kalladr Lucifer.

[2]) Se f. Ex. den Cædmon tillagte Genesis V. 371 ff.

[3]) Se her foran S. 53.

[4]) Forholdet mellem Loki og Útgarðaloki haaber jeg en anden Gang at skulle kunne belyse.

lænker om Haand og Fod i et sort fælt Lukaf, udenfor hvilket det vrimler af giftige flyvende Slanger. Selv er han fæl at se til: hans stinkende Haar staa langt ud som Horn[1]).

Naar Loke i Ægers Hal minder Oden om, at de i Verdens første Dage (som svorne Brødre) har blandet Blod sammen, saa tør jeg ved denne Forbindelse mellem Oden og Loke vel minde om, at Gud Fader i Tidens Morgen, før Mennesket blev skabt, satte Lucifer høiest i sin Hal som Fyrste over alle Engle[2]).

Loke kjæmper med Heimdall, ligesom Lucifer med Heimdalls kristelige Forbillede St. Michael.

Navnene paa Lokes Forældre Fárbauti[3]) „han som slaar slemt", d. e. Stormvinden, og Nál, d. e. Naalen paa Naaletræet, eller Laufey „Løvø" synes at vise Loke opfattet som den ødelæggende Ild. Ogsaa flere Udtryk, som den norske Almue har bevaret ligetil Nutiden, vise, at man i ham har seet en Ildens (tildels, som det synes, ogsaa den svidende, fortærende Hedes) Dæmon. Paa Island skal man efter Finn Magnusen[4]) have sagt Loki fer yfir akra, naar en Lue hærjer Markerne (?), Loka spænir om Spaanerne til at tænde Ild med, og have brugt Lokabrenna som Navn paa Hundestjærnen[5]). I det nordlige Island brugtes Ordsproget „Allir hlutir gráta Balldur úr helju, nema kol"[6]), hvilket altsaa gjenfinder Loke i den ydre Natur som det ud-

[1]) Saxo p. 431—433, Müllers Udgave.

[2]) Se f. Ex Cursor Mundi V. 438 ff.

[3]) Versene i Sn. E. I, 268 og 308 synes at vise, at Fárbauti, ikke Farbauti, er den rette Form. Saa og Mogk i Pauls og Braunes Beiträge VII, 269.

[4]) Lexicon mythologicum p. 504 b.

[5]) Isl. Loka daun om Svovellugt eller Svoveldamp (Lex. mythol. p. 504 b. 505 sq.) henviser til Loki som en Djævel, der hører hjemme i Svovelpølen. Jfr. „Loka-lykt, a close smell, as from an evil spirit haunting the room" (Vigfusson Ordbog).

[5]) Lex. myth. 297.

brændte Kul[1]). I Telemarken siger man, at „Lokje" dænger sine Børn, naar det knitrer stærkt i brændende Træ[2]). Børn, som fælde en Tand, kaste den i Smaaland paa Ilden, idet de sige: Locke, Locke, gif mig en bentand! här har du en guldtand[3]).

Med denne Opfatning af Loke som Ildens Dæmon sammenholde man Lucifers Ord i det cornifke Drama „Verdens Skabelse": „Jeg er lig en skinnende Ild". „Mine Staldbrødre er Ilde"[4]). Denne Forestilling slutter sig dels til Ordene i Lucas's Evangelium „Satanas faldt ned fra Himmelen som et Lyn", dels til den theologiske Opfatning, som kommer til Orde hos Tatian[5]), at Dæmonernes Legeme var ensartet med Ild og Luft.

Med denne Opfatning kan man mulig sætte Lokes Navn Loptr d. e. Luft i Forbindelse; dette har dog, som jeg en anden Gang haaber at skulle vise, flersidig Tilknytning til antike græsk-romerske Fortællinger.

Da Loke vil faa vide af Frigg, om intet kan saare Balder, gaar han til hende omskabt til en Kvinde. I Fortællinger fra Middelalderen optræder Djævelen oftere i Kvindeskikkelse[6]). Begge forvandle sig oftere til en Flue.

Enkelte Træk ved Loke, der er laante fra de Kristnes Djævel, forekomme først i senere Udsagn. I Jylland kaldes

---

1) I Safn af íslenzkum orðskviðum . . . af Guðmundi Jónssyni S. 199 staa Verslinjerne: Leingi geingr Loki og þór, lèttir ei hríðum, der synes at høre til en ríma. Grimm (Deutsche Myth. Nachtr. 82) oversætter dem, jeg ved ikke med hvilken Hjemmel, saaledes: „lang geht L. und Th. (= blitz und donner), das unwetter läßt nicht nach".

2) Ivar Aasen Norsk Ordbog under „Loke". Faye Norske Folke-Sagn S. 6.

3) Hyltén-Cavallius Wärend och Wirdarne I, 235. I dette Vers siges ogsaa „Locke, Locke Ran" (sammesteds). Eller „Låkka-ramm!" (Rietz).

4) The Creation of the World edited by Whitley Stokes V. 124 f. og V. 121.

5) *Δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις, ὡς πυρός, ὡς ἀέρος*: Tatian. Orat. ad Graecos ed. Otto 25 C.

6) Se f. Ex. Kembles Salomon and Saturnus p. 146.

et Ukrud „Lokkens Havre“, og man bruger Udtrykket „Nu faar Lokken sin Havre“ om en dirrende Bevægelse i Luften, som blænder og forvirrer Øiet[1]). Disse Udtryk har, ligesom det i ældre Tydsk brugelige Udtryk „Djævelen udsaar sin Sæd“, sin Oprindelse fra Ordene i Matthæus's Evangelium 13, 38—39 om Djævelen, som saar Klinten, der er den Ondes Børn[2]).

At Lokes Virksomhed og indre Væsen ikke taler imod, men meget mere støtter den Mening, at han — tildels — har sin Oprindelse fra Lucifer, de Kristnes Djævel, det behøver jeg ikke udførlig at paavise. Loke er „ond i Sind“, han kaldes „Ulykkestifter“ [3]), og man sagde om ham, at han havde voldt det meste Ondt blandt Aserne[4]). Han kaldes „Gudernes Fiende“ ligesom de Kristne kaldte Djævelen Guds Fiende, eller han betegnes som Gudernes Æreskjænder og Bedrager. Hans faste Tilnavn i de gamle Digte er lævíss, d. e. rænkefuld, kløgtig til at finde paa hvad der volder Andre Skade, og den samme Egenskab tillagdes Djævelen af vore Forfædre i Udtrykkene prettvísi, hrekkvísi. Loke er ligesom Djævelen slœgr, d. e. snedig, forslagen, fuld af vélar, Kneb, og af Løgn. Nogle kaldte efter Snorres Edda Loke frumkveði flærðanna d. e. han som først har talt Falskhed, hvilket Udtryk høres som en Gjengivelse af det bibelske „Løgnens Fader“; i et kristeligt Digt er Djævelen kaldt meistari flærða.

Loke regnes som en af Aserne, af Guderne, medens han færdes blandt dem, og dog kaldes hans Fader en Jætte, og det maa være Loke, Volven mener ved den Jætte, som i Ragnarok kommer løs[5]). Saaledes kaldes Helvedes Høvding

[1]) Finn Magnusen Lexicon mythol. 504; Petersen Nord. Myth. 377.
[2]) Grimm Deutsche Myth.[3] 964.
[3]) Hvad jeg anfører om Lokes Karakter og om Benævnelser paa ham, findes Sn. E. I, 104. 268 og Sǫrla þ. i Fas. I, 394.
[4]) Sn. E. I, 268.
[5]) Vǫluspá 47.

Satan i en legendarisk Fortælling en Jætte[1]). Af Volvens Udtryk tør vi vel slutte, at den bundne Loke har undergaaet en Forvandling: naar han kommer løs af sine Baand, har han aflagt sin Gudenatur; hans Jættenatur er da fuldstændig brudt frem. Dette svarer tildels, skjønt naturligvis ikke fuldstændig, til den Forvandling fra en straalende Engel til en Mørkets Djævel, som Lucifer, efter at være overvunden, undergaar.

II.

Det danske Sagn om Hother og Balder.

Hos Saxo er Hotherus en svensk Kongesøn, som bliver Konge i Sverige og Danmark. Han elskes af Nanna, en Datter af hans Fosterfader Gevarus i Norge, og elsker hende igjen. Men ogsaa Odens Søn Balder fatter Kjærlighed til Nanna, og om hendes Besiddelse kommer det til Krig mellem Medbeilerne. Hother, som har faaet i sit Eie det eneste Sværd, hvormed Balder kan dræbes, beseirer først sin Modstander, uagtet Guderne kjæmpe ved dennes Side, og ægter derpaa Nanna. Siden bliver han gjentagne Gange overvunden af Balder, men fælder ham dog til Slutning. Balder hævnes af Bo, Odens Søn med Rind, og efter Hother bliver hans Søn Rørik Konge i Danmark.

Saxos Fremstilling er vanskelig at benytte til Sammenligning og til Bestemmelse af Mythens Oprindelse, da mange forskjelligartede Momenter her har bidraget til at forvanske den mythisk-heroiske Fortælling.

Den Omstændighed, at det danske Sagn længe i mundtlig Tradition er blevet bevaret hos Folk, som vel blot i Brudstykker har kjendt det gamle Gudeliv, og at det er kommet til os gjennem kristne Mænd, som i de hedenske Nordboers Guder kun saa Afguder, har stillet det i et andet

---

[1]) Heilagra m. sqg. II, 3.

Lys end det, hvori det tidligere maa have staaet for Nordboerne. Og derved, at Hother her er ført ind i den nordiske Kongerække og at Sagnet er blevet lokaliseret paa Nordens Jordbund, er mange nye Forbindelser blevne knyttede. Desuden skyldes ikke faa uoprindelige Kombinationer sandsynlig Saxos Lyst til at gjøre Fortællingen om sine Helte saa indholdsrig som mulig [1]) og til at knytte Fortællingens enkelte Led nær sammen, ligesom hans kunstige latinske Udtryksmaade ikke sjælden har forvisket hans Hjemmelsmænds Fremstilling.

Alle Afvigelser fra Vǫluspá og Gylfaginning kan dog umulig opfattes som Forvanskninger [2]). Saxos Fortælling er udgaaet fra en ganske anden Grundform, hvori Sagnet ikke har været begrænset til Balders Død og hvad dermed staar i Forbindelse, men hvori der udførlig har været fortalt om hans og Hothers Liv og om deres Kampe.

Grundforskjellen finder jeg deri, at kristne Mænds Meddelelser til nordiske Hedninger om Kristi Personlighed og Død ikke har berørt den hos Saxo foreliggende Sagnform, medens de har havt en gjennemgribende Indflydelse paa Mythen, som vi kjende den fra Vǫluspá og Gylfaginning.

Balder er altsaa ikke i sin første Oprindelse Kristus, og dette endnu ikke i det Sagn, der forudsættes af Fortællingen hos Saxo, som forsaavidt har bevaret den ældre Opfatningsform. For nu at paavise, af hvilken Rod det ældre, endnu ikke af Forestillinger og Fortællinger om Kristus paavirkede Balders-Sagn er rundet, vil det være hensigtsmæssigt, at vi for det første alene holde os til den danske, navnlig hos Saxo bevarede Fortælling om Hother og Balder, uden paa dette Trin

[1]) Med Johannes Steenstrup (Indledning i Normannertiden S. 28) finder jeg Geijers Udtryk om „Saxos lust att, likt och olikt, hopa bedrifter på sina konungar — en lust, som han på förut berömda namn i synnerhet släcker.“

[2]) Jfr. Weinhold i Haupts Zeitschr. f. deutsch. Alt. VII, 58.

af Undersøgelsen at tage Hensyn til den af Islændingerne bevarede Form af Balder-Sagnet.

Ved den følgende Gjennemgaaelse af Sagnet hos Saxo vil Fremstillingen slæbe sig frem gjennem en lang Række af trættende Enkeltheder, og flere Punkter vil nævnes, som, naar man ser dem isolerede, er lidet karakteristiske. Men Sagnets Oprindelse vil neppe kunne godtgjøres uden denne Indgaaen i Detail, og det er kun Mængden af lignende Træk i de to Sagngrupper jeg forbinder, som skal kunne gjøre det sandsynligt, at jeg fører det danske Sagn tilbage til sin rette Kilde.

Saxos Hother[1]), Balders Banemand, har efter min Mening *middelbart sin Oprindelse fra den trojanske Kongesøn Paris eller Alexander, som dræber Achilles*[2]). Hos Saxo er han endnu ikke, saaledes som i den islandske Balders-Mythe, identificeret med Longinus, som gjennemborer Kristus.

At Saxos Hother har sin Oprindelse fra Paris, skal jeg i det følgende begrunde.

Hǫðr er hos Saxo, der kalder ham Hötherus, Hotherus, en *menneskelig Kongesøn*, ikke en Gud; han er hos ham *ikke blind* og ikke, som i Snorres Edda, Balders Broder. Ved alle disse tre Punkter har Saxo bevaret den oprindelige Sagnform.

Saxo fortæller, at *Hother* allerede som ganske ung var en *Mester i alskens Strængeleg*, og at han øvede denne saa kunstig, at han derved i Menneskenes Sind

---

[1]) Medens jeg gjengiver Navnet Hǫðr i det islandske Sagn ved *Haad*, kalder jeg til Forskjel derfra Saxos Helt for *Hother*, som Andre har skrevet Navnet, uagtet denne sidste Gjengivelse ikke betegner den rette Udtale.

[2]) Hǫðr, Hotherus er, saavidt jeg ved, ikke tidligere sammenstillet med Paris. *Hahn* Sagwissenschaftliche Studien S. 660 siger, at Höddur (saaledes hos ham urigtig for Hǫðr) „findet sich in dem hellenischen Götterkreise nicht vertreten". Om en Sammenstilling af Sagnet om Hother hos Saxo med Sagnet om Walther af Aquitanien se *Excurs* 3.

kunde vække Glæde, Sorg, Medlidenhed eller Had [1]). Først af de Instrumenter, paa hvilke Hother kan spille, nævner Saxo Harpen, thi den mener han vistnok ved Navnet chelys. Siden fortæller han, at Hother engang gaar til Balders Leir og der udgiver sig for Harpespiller, citharoedus; han viser ogsaa virkelig sin Færdighed ved at spille en deilig Melodi paa den Harpe, chelys, som man rækker ham [2]). chelys og cithara er altsaa efter Saxo samme Instrument. Ligesaa fremstilles Paris af Homer som dygtig Citharspiller [3]), og i græske Fremstillinger fra sen Tid af de heroiske Sagn nævnes dette ligeledes [4]).

[1]) Saxo lib. 3 p. 111: Immaturam adhuc ætatem uberrimis animi beneficiis transscendebat. Nemo illo chelis aut lyræ scientior fuerat. Præterea sistro ac barbyto omnique fidium modulatione callebat. Ad quoscunque volebat motus, variis modorum generibus humanos impellebat affectus; gaudio, moestitia, miseratione vel odio mortales afficere noverat. Ita aurium voluptate aut horrore animos implicare solebat. Müller formoder, at Saxos nordiske Kilde har nævnt Instrumenterne fiðla, harpa, sqngtól, gígja. Saxo har snarere paa fri Haand udsmykket Fortællingen med de mange Navne paa forskjellige Instrumenter. Paa lignende Maade kvæder Robert Wace i sin Brut V. 3767 ff. udførlig:

De vièle sot et de rote,
De lire et de satérion,
De harpe sot et de choron,
De gighe sot, de simphonie.

Hans Kilde, Galfrid af Monmouth (III, 19), har kun: in omnibus musicis instrumentis.

[2]) Saxo p. 123.

[3]) Da Paris har flygtet for Menelaus, tiltaler Hector ham haanlig og siger bl. a. (Iliad. 3, 52—55, her som ellers efter Wilsters Oversættelse): „Ei for Atreiden du voved at staa? snart havde han lært dig, Hvad for en Mand det er, hvis blomstrende Viv du har ranet; Baade da skulde din Cithar (κίθαρις) dig ei, og ei Aphrodites Gaver, dit Haar og din Skabning, naar strakt i Støv du dig vælted".

[4]) Eudocia eller Eudoxia, der var byzantinsk Keiserinde indtil 1071, da hun blev sat i Kloster, skrev siden Ἰωνιά, en mythologisk Ordbog. Deri hedder det: ὅτι δὲ φιλῳδὸς ἦν ὁ αὐτὸς Ἀλέξανδρος, δηλοῖ καὶ ἡ κιθάρα, ἣ αὐτῷ Ἕκτωρ ὀνειδίζει: Villoison Anecdota Graeca I, p. 34. 329. Andre Steder, hvor Paris's κίθαρις eller λύρα omtales, forbigaar jeg.

Saxo melder ikke alene, at Hother ved Strængespil formaar at bøie Menneskenes Sind til Glæde, Sorg, Medlidenhed eller Had, men han tillægger ham ogsaa indsmigrende Veltalenhed og Overtalelsesevne[1]). Ligesaa kalder Homer[2]) Paris ἠπεροπευτά „en som lokker ved baarende Ord" [3]).

Saxo begynder sin Skildring af Hothers Personlighed med det Udsagn, at han som Yngling udmærkede sig fremfor alle sine Jævnaldrende ved Styrke og alskens Idræt[4]). Hermed kan sammenlignes mange Udsagn om Paris. Apollodor siger[5]), at Paris, da han voxte op til Yngling, udmærkede sig fremfor mange ved Skjønhed og Styrke. I den bulgariske, paa et latinsk kristeligt Skrift grundede Fremstilling af den trojanske Krig fra det 14de Aarhundred[6]) heder det, at Paris, da han var voxet op til Yngling, øvede Idrætter sammen med de kjækkeste og at han overvandt dem i enhver Leg. Konrad af Würzburg har i

---

[1]) politior facundia p. 116; summa eloquii suavitas p. 117. Igitur Hötherus obseratas Cusonis aures ad ea, quæ precabatur, exaudienda rotundæ volubilisque facundiæ dulcedine patefecit p. 117.

[2]) Il. 3, 39.

[3]) Byzantineren Malalas karakteriserer I p. 106 Paris som behagelig af Væsen og veltalende (εὐχαρής, ἐλλόγιμος). Dares Phrygius Kap. 12 siger, at han havde en behagelig Stemme (voce suavi). Jfr. ἐπίχαριν τὴν φωνὴν Philostratus Heroic. Kap. 15 og derefter Eudocia p. 329.

[4]) Adolescens collacteis ac coævis summa corporis firmitate præstabat. Cæterum ingenium ejus crebræ dotaverant artes. Quippe natationis, arcus cestuumque peritia, nec non, quantamcunque ea ætas capere poterat, agilitate pollebat, haud minus exercitio quam viribus potens: Saxo p. 110 sq.

[5]) Apollod. Bibl. III, 12, 5.

[6]) Trojanska priča bugarski i latinski na svijet izdao Fr. Miklošić. U Zagrebu 1871. S. 159 (efter Miklosich's Oversættelse): quum Paris esset iuvenis, ambulabat cum fortibus heroibus, et ludebat, et vincebat eos in quolibet ludo. Jfr. om dette Skrift Meister Dares XXXVII sqq.; Gaston Paris i Revue Critique 1874.

[redacted]

sit tydske Digt om den trojanske Krig, der er forfattet mellem 1280 og 1287, ved Behandlingen af Paris's Ungdomshistorie benyttet en nu tabt Kilde fra den tidlige Middelalder, der har været identisk eller nærbeslægtet med det bulgariske Skrifts Kilde. Konrad siger, at Paris var rask og kjæk til hver ridderlig Leg [1]).

Saxo tillægger Hother agilitas, hvilket vistnok maa forstaaes om Raskhed eller Behændighed, navnlig i Væddeløb. Den byzantinske Forfatter Malalas, der vel har levet i 6te eller 7de Aarhundred [2]), kalder Paris i Skildringen af hans Personlighed εὐκίνητος d. e. agilis, og Dares Phrygius karakteriserer ham ligeledes bl. a. som rask [3]). Ligesom den nordiske Helt, saaledes er ogsaa den trojanske en ypperlig Bueskytte. Sophisten Philostrat den ældre, der i 3dje Aarhundred eft. Kr. under sit Ophold i Rom skrev „Heroikos" om de mest fremragende Helte i den trojanske Krig, siger, at Paris var øvet i al Slags Kamp og at han som Bueskytte ikke stod tilbage for Pandaros [4]). Dares Phrygius lader Paris's sikkert rammende Pile have stor Virkning i den trojanske Krig. Den nordfranske Digter Beneoit de Sainte-More i anden Halvdel af 12te Aarhundred, der har benyttet Dares, betegner ham som en ypperlig Bueskytte [5]), og ligesaa Malalas [6]). Fra Middelalderen har vi det Udsagn: Paris

---

1) V. 609—610. Jfr. A quo (pastore) nutritus (Paris) adeo fortis est factus, ut in Trojae agonali certamine superaret omnes: Mythogr. Vatic. II, 197. Mythographen har hentet dette fra Serv. in Verg. Aen. V, 370.

2) Se Dunger: Dictys-Septimius S. 14. Malalas I, 106.

3) velocem: Dares Kap. 12. Malalas's Portraiter af de trojanske Sagnfigurer synes at skyldes Efterligning af Dares.

4) Philostr. Heroic. Kap. 15. Hans Ord gjentages af Eudocia I, p. 34. 329.

5) Traire saveit merveilles bien V. 5437.

6) τοξότης εὔστοχος I, 106. Har Haandskrifter af Dares nævnt denne Egenskab ved Skildringen af Paris's Personlighed, og er deraf denne Overensstemmelse mellem Beneoit og Malalas at forklare?

palaestra et sagittatione valuit [1]). Den unge Paris udmærkede sig altsaa i Brydning, og det er sandsynlig Saxos Mening at sige det samme om Hother, naar han tillægger ham cestuum peritia.

Saxos Ord om den unge Hothers Idrætter og personlige Egenskaber stemmer altsaa overens med Skildringen af Paris's Personlighed hos flere Forfattere, navnlig fra Overgangstiden mellem Oldtid og Middelalder; men jeg vover ikke bestemt at nævne et Skrift eller Skrifter, som her kan have været det nordiske Sagns middelbare Kilder.

Den unge Hother bliver paa Grund af sine mange Færdigheder elsket af Nanna, der siden bliver hans Hustru. Hun er hos Saxo en menneskelig Kongedatter [2]). Nanna er som Navn paa Hothers Hustru efter min Mening en Omændring af Oenone, *Οἰνώνη* [3]): saa hed den Kvinde, der fattede Kjærlighed til Ynglingen Paris og blev hans første Hustru.

At Nanna i sin Oprindelse er Oenone, støttes ved Navnet paa Faderen, hvem Saxo kalder Gevarus, Gen. Gevari, Accus. Gevarum [4]). Denne latinske Navneform gjengiver vistnok en nordisk Form Gefr, Gen. enten Gefs eller Gefrs [5]).

---

[1]) Saaledes begynder en af Dunger (Die Sage vom trojanischen Kriege S. 47) nævnt Randglosse, der i en gammel Udgave af Ovids Heroider, Venedig 1482, er skreven til Heroid. XVI, 360. Denne Glosse synes at støtte sig til en ældre nu ukjendt latinsk Kilde, vel fra den tidlige Middelalder, da den viser særlig Lighed med Konrad af Würzburgs tydske Digt om den trojanske Krig (A. v. Kellers Udgave, S. 60 f.), der er forfattet mellem 1280 og 1287, men dog ikke kan være laant fra dette.

[2]) Saxo p. 111—119.

[3]) Se Excurs 4.

[4]) Saxo p. 82. 110—120. 131.

[5]) Saaledes er f. Ex. Liotarus Accus. Liotarum Saxo p. 372 sq. = oldn. Ljótr Accus. Ljót; (Rostarus Accus.) Rostarum Saxo p. 446 = oldn. Hroptr Gen. Hropts (Accus. Hropt). For at Genitivformen har været Gefs og ikke Gefrs, taler den norrøne Form Nefs, skjønt ikke afgjørende.

I dette Gefr finder jeg en Omændring af Cebren, Κεβρήν, Navnet paa Oenones Fader[1]).

Sagnet om Paris's Forbindelse med Nymphen Oenone, der er den trojanske Flodgud Cebrens Datter, nævnes ikke hos Homer og er især blevet udviklet af Forfattere fra den alexandrinske Tid[2]). Den antike Digtning og Kunst stiller Oenone i hendes Forhold til Paris frem som et Billede af den stille Kjærlighed, hvis idylliske Lykke forstyrres af den ærgjærrige Lidenskabs Attraa.

Fortællingen hos Saxo om Nanna Datter af Gevar synes altsaa at pege tilbage til en forholdsvis sen græsk Forfatter som sin oprindelige Kilde; men hvem denne Forfatter har været, vover jeg ikke at bestemme. Baade Oenones og Cebrens Navne forekomme hos Apollodor[3]) fra Athen, der skrev i andet Aarhundred før Kristus, hos Parthenius[4]), der var født i Bithynia, men levede og skrev i Rom paa Augusts Tid, og i Tzetzes's Scholier til Lycophron[5]). Paris blev vistnok ikke opfostret hos Cebren, som Hother hos Gevarus, men dog borte fra Fædrenehjemmet i Cebrens Nærhed. Efter Saxo[6]) er Kong Gevar spaadomskyndig, ligesaa Cebrens Datter Oenone efter det græske Sagn. Gevarus har faaet sit Præg ved nordiske Skaldes selvstændige Behandling af Stoffet, thi Heltens overnaturlig vise Fosterfader kan siges at være næsten en fast Type i den heroiske Saga[7]).

---

1) Se Excurs 5.

2) O. Jahn Archäologische Beiträge S. 330 ff.

3) Biblioth. III, 12, 6.

4) Narrat. IV.

5) V. 57.

6) Saxo p. 115.

7) Saxo lader Gevarus bo i Norge. Han fortæller nemlig straks forud for Hothers Fald følgende: Hother faar Tidende om, at Gevarus lumskelig er bleven indebrændt af sin Jarl (satrapa) Gunne. Hother forfølger Gunne, fanger ham og lader ham til Hævn kaste paa et brændende Baal. Han sætter Gevars Sønner Herleik og Geirrik til at styre Norge. Saxo p. 131.

Hvordan dette Sagn er opstaaet og knyttet til Gevars Navn, ved jeg ikke. For Herletum læser jeg Herlecum, ligesom Udgaven p. 279

Saxos Balder, der ikke har optaget Træk fra Kristus, har efter min Mening sin Oprindelse fra den græske Heros Achilles, der efter det senere Sagn bliver fældet af Paris.

En Lighed mellem Balder og Achilles falder let i Øinene. Balders Legeme var efter Saxo usaarligt uden i en Henseende; ligesaa Achilles's [1]). Forskjellen mellem dem er her den, at Balder blot kunde saares med ett bestemt Sværd [2]), medens Achilles kun var saarlig paa det Sted af Legemet, hvor Moderen havde holdt ham, da hun dyppede ham i Styx. Sagntrækket om Achilles er i den nævnte Form sent og navnlig kjendt fra romerske Forfattere [3]). Den Forandring, som Sagntrækket har undergaaet, idet Balder kun kan saares med ett Vaaben, medens Achilles kun lod sig saare paa en Plet af Legemet, kan ogsaa paavises at have fundet Sted andensteds. Efter den tydske Digtning er Sigfrid usaarlig uden paa et bestemt Sted af Legemet [4]); men den danske Vise om „Sivard og Brynild" [5]) melder, at intet Sværd bider paa Sivard uden hans eget Sværd Adelring [6]).

---

feilagtig har Hugletus, hvor et Fragment rigtig har Huglecus. Ligesaa læser jeg Gericum for Geritum; Navnet Geirrekr forekommer i Vémundar s. ok Vígaskútu Kap. 5 og i det norske Stedsnavn Geriksstaðir.

[1]) Denne Lighed er nævnt af Hahn (Sagwisf. Stud. 384) og flere Forfattere, som ellers ikke antage nogen Forbindelse mellem Achilles og Balder. Det er ikke min Mening, at det nævnte Træk, der ogsaa findes ved andre Sagnhelte, isoleret skulde bevise noget.

[2]) Saxo p. 113: Nam [Gevarus] ne ferro quidem sacram corporis ejus [Balderi] firmitatem cedere perhibebat. Adjecit tamen, scire se gladium arctissimis obseratum claustris, quo fatum ei infligi posset.

[3]) Se Serv. in Verg. Aen. VI, 87; schol. Stat. Achill. I, 134 p. 437; Mythogr. Vatic. I, 36.

[4]) Forholdet mellem Sagnene om Sigfrid, Balder og Achilles ved dette og andre Træk haaber jeg en anden Gang at kunne faa undersøgt.

[5]) Danmarks gamle Folkeviser udg. af Sv. Grundtvig Nr. 3.

[6]) Begge Træk er forenede i et gaelisk Eventyr, som forøvrigt intet har at gjøre med det her behandlede Sagn; deri dræber en Konge en Gruagach

Saxo antyder, at det var i Kraft af Balders guddommelige Æt, at hans Legeme var usaarligt[1]). Ogsaa dette stemmer vel overens med det græske Sagn.

Et andet Træk, hvori Balder bestemt ligner Achilles, er det, at hans Kraft øges ved en overnaturlig Føde, som overmenneskelige Kvinder række ham. Men dette Træk møde vi hos Saxo først henimod Slutningen af hans Fortælling om Hother og Balder, og vi maa derfor udsætte den nærmere Undersøgelse deraf.

Balder er Odens Søn. Achilles er Jupiters Ætling, og hans Moder er en Gudinde og Jupiters Veninde. Da Thetis til Neptun udtaler sin Ængstelse for Achilles, fordi denne er Søn af en dødelig Mand, siger Neptun (saa fortælles i sene romerske Skrifter): „Klag ikke! man vil tro, at han er Jupiters Søn!"[2]).

Balder er hos Saxo stadig paa Hærtog mod Hother. De kjæmpe med hinanden her paa Jorden. Balder falder i sin bedste Ungdom for Hothers Haand og, skjønt han er af guddommelig Æt, høilægges han i et Land, hvor Mennesker bygge. Alt dette lader sig vel forlige med det græske Sagn om Achilles og Paris.

Hother er Saxos Helt, og kun for Hothers Skyld fortæller han om Balder. Han følger Hother med hele sin Sympathi, medens han stiller Balder i et lidet gunstigt Lys,

---

(et haaret dæmonisk Væsen), som kun kan fældes med et bestemt Sværd, der rammer en bestemt Plet af Legemet. Campbell Popular Tales of the West Highlands I, S. 6.

[1]) hortatæ, ne eum .... armis lacesseret, semideum hunc esse testantes, arcano superum semine procreatum Saxo p. 113. sacram corporis ejus firmitatem p. 113.

[2]) Thetis nupsit Peleo mortali homini. Ergo dum quereretur apud Neptunum et timeret de morte Achillis, eo quod a patre esset mortalis, dicit Neptunus non timeri de eo, quia talis futurus esset, ut credatur deo genitus. Ergo sic illam consolatur: „Noli querere, quod de Peleo mortali sit genitus, quia crederis eum de Jove peperisse": Schol. in Stat. Achill. I, 91 p. 434. Hertil slutte sig Ordene i Mythogr. Vatic. II, 205, L. 12—16 (Bode).

betegner ham som en paatrængende[1]), vellystig, hensmægtende[2]) Elsker og lader ham være hjemfalden til Latter ved sin Flugt[3]). Tildels har dette sikkerlig sin Grund deri, at Hother for Saxo er en Konge, der følges af sin Søn paa den danske Trone, medens Balder som Odens Søn maa faa sin Del af den Afsky, der rammer Hedenskabets Afguderi. Men Fortællingens hele Bygning hos Saxo viser, at det ikke først er ved kristelig Indflydelse, at Hother er bleven Sagnets Helt, og vi tør da vel her tillige spore Eftervirkning af græsk-romerske Forfattere fra den senere Oldtid og den tidlige Middelalder, som gjør Paris til Midtpunkt i en omfangsrig Sagnsamling og se ham med gunstigere Øine end Homer, medens Achilles stilles i et mindre straalende Lys. Dares Phrygius fortæller om Trojanerkrigen fra trojansk Standpunkt og skildrer Paris som en af de ypperste Helte[4]); og i sene græske Fortællinger om Achilles gjenfindes, som jeg snart skal vise, det Træk, som er den styggeste Plet paa Billedet af Balder hos Saxo.

Flere Forfattere fra Middelalderen stemme deri overens, at de indlede sin Beretning om den trojanske Krig med Paris's Fødsel, Ungdom og Kjærlighed til Oenone. Saaledes Konrad af Würzburg, det bulgariske Skrift om den trojanske Krig og den franske Versmager Jean Malkaraume i 13de Aarhundred[5]), samt — med Forbigaaelse af Forholdet til Oenone — den islandske Bearbeidelse Trójumannasaga fra 13de Aarhundred. Da de fleste af disse indbyrdes vise særlige Overensstemmelser, maa de heri vistnok have fulgt en fælles Kilde, der sandsynlig har været et latinsk Skrift om

---

1) Saxo p. 117.
2) Saxo p. 120.
3) Saxo p. 119.
4) Jfr. Dunger: Die Sage vom trojanischen Kriege S. 16; Joly: Benoit de Sainte More I, p. 266.
5) Se om ham Joly: Benoit de Sainte More I, 405 ff.

den trojanske Krig fra den tidlige Middelalder[1]). Vi tør formode, at det paa en af de britiske Øer dannede Sagn, hvortil Saxos Fortælling viser tilbage, har fulgt dette samme latinske Skrift, naar det har indledet Beretningen om Krigene mellem Balder og Hother med en Fortælling om Hothers Fødsel, Ungdom og Forhold til Nanna. Men de nærmere Omstændigheder ved Paris's Fødsel og Opdragelse er i dette Sagn tabte.

Fremstillingen af Hothers og Balders Krige indledes ved Fortællingen om, at Balder faar se Nanna bade sig og ved Synet af hendes Deilighed betages af ubetvingelig Elskov. For fluks at kunne vinde den Elskede, beslutter han at fælde Hother, i hvem han frygter den værste Hindring for Opnaaelsen af sine Ønsker.

Omtrent paa denne Tid farer Hother en Dag paa Jagten vild i Taagen og kommer til et lidet Hus, hvor nogle Skovmøer hilse ham ved Navn. Da han spørger dem, hvem de er, faar han til Svar, at de raade for Lykke i Krig, at de ofte usynlige er tilstede i Slag og at de ved lønlig Hjælp give sine Venner Held. De kan, eftersom de vil, bringe Medgang eller Modgang. De fortælle tillige, at Balder er bleven forelsket i Nanna, men de advare Hother mod at udæske Balder til Strid, thi han er en Halvgud. I det samme forsvinder Huset og Møerne; Hother staar alene paa den vilde Mark og undrer sig meget. Han skjønner ikke, at alt, hvad der er hændt, kun har været Blændværk[2]). I den følgende Beretning om Hothers Kampe med Balder høre vi, at Møerne ved dette første Møde har lovet at hjælpe Hother[3]).

Denne Fortælling om **Hothers Møde med Skovmøerne** staar efter min Formodning i Forbindelse med det navnkundige hellenske Sagn om **Paris's Møde paa Ida**

---

[1]) Jfr. Meister Dares XL.
[2]) Saxo p. 112 sq.
[3]) Saxo p. 122.

med de tre Gudinder, men det er glemt, at han dømmer mellem dem. Særlig staar Fortællingen vistnok i Forbindelse med Dares Phrygius's Beretning om dette Paris's Møde [1]), skjønt Dares efter min Mening her ikke er den nærmeste latinske Kilde og ikke den eneste middelbare Kilde.

Dares Phrygius's Historia de excidio Trojae er, som bekjendt, en kortfattet, flygtig og paa slet Latin skreven Fortælling om Trojas Ødelæggelse. Den er forfattet i sen Tid, dog ikke efter 6te Aarhundred [2]). Den fingerede Forfatter Dares er en Phrygier, som skal have været Øienvidne til de Begivenheder, han fortæller. Dette tørre, ensformige, for al Aand blottede Makværk gjaldt hele Middelalderen igjennem som en Hovedkilde til Kundskab om den trojanske Krig. Middelalderens Digtere udsmykkede de Kjendsgjerninger, som de fandt hos Dares, ved Tillæg, som de hentede fra gamle romerske eller græske Forfattere, og beaandede Dares's tørre Skelet ved sin egen Fantasi, der skabte Skildringer og Betragtninger, som havde sin Rod i Middelalderens Liv og Livsopfatning [3]).

Det er i Skoven efter Jagten, at Paris ifølge Dares ser de tre Gudinder og at Hother finder Møerne. Dares, der omhyggelig fjerner alt overnaturligt, fremstiller Mødet som en Drøm [4]); det danske Sagn, hvori Dares's tørre Fremstilling med rig Fantasi under Indflydelse af hjemlige my-

---

1) Hos Dares Kap. 7 fortæller Alexander: sibi in Ida silva, cum venatum abisset, in somnis Mercurium adduxisse Iunonem Venerem et Minervam, ut inter eas de specie iudicaret: et tunc sibi Venerem pollicitam esse, si suam speciosam faciem iudicaret, daturam se ei uxorem, quae in Graecia speciosissima forma videretur: ubi ita audisset, optimam facie Venerem iudicasse. unde sperare debere Priamum, Venerem adiutricem Alexandro futuram.

2) Gaston Paris (Romania III, 131) ser i den Dares, vi kjende, et Uddrag fra 5te Aarh. af et udførligere Skrift, som mulig har været fra 3dje.

3) Se bl. a. Dunger: Die Sage vom trojanischen Kriege; A. Joly: Benoit de Sainte-More et le Roman de Troie; Dunger Dictys-Septimius S. 2.

4) Saaledes alt Dio Chrysostomus Orat. XX p. 498 R.

[redacted]

thiske Forestillinger er omskabt til et virkningsfuldt Billede, kalder Mødet et Blændværk[1]). De tre Gudinder er i det af Saxo gjengivne Sagn opfattede som nordiske Diser, som Valkyrjer, hvis Væsen ikke altid bestemt adskilles fra Norners og Fylgjers. Denne Opfatning er jo let forklarlig, thi om Junos, Minervas og Venus's Deltagelse i den trojanske Krig gjælder fuldkommen, hvad Saxo lader Skovmøerne sige: at de raade for Lykke i Krig, at de ofte usynlige er tilstede i Slag og at de ved lønlig Hjælp give sine Venner Held; at de kan bringe Medgang eller Modgang, eftersom de vil. En fuldt saa stor Forandring har de tre Gudinder undergaaet i den bulgariske Fremstilling af den trojanske Krig, hvori de er blevne til tre Spaakvinder eller tre „Viler", som er Søstre[2]).

Mødet med Skovmøerne, saaledes som det i Hother-Sagnet skildres, og efter den Betydning, med hvilken det her fremtræder, er vissselig paavirket ved danske hjemlige Sagn og overtroiske Forestillinger, som vi tør antage allerede før Saxos Tid var almindelig udbredte, om kvindelige overmenneskelige Væsener, som greb ind i dødelige Mænds Skjæbne.

Det hos Saxo fortalte Sagn om Hothers Møde med Skovmøerne synes[3]) kun at være en anden Form af et Sagn, som er optaget i Sǫrla þáttr. Denne Fortælling er nedskreven i Forbindelse med Olav Trygvessøns Saga i Flatøbogen paa Island mellem 1370 og 1380[4]). Sagnet, som det der fortælles, oplyser Forbindelsen med det antike Sagn

---

[1]) At Skovmøernes Hus pludselig forsvinder og at Hother saa staar alene under aaben Himmel, er et Træk, hvortil Sidestykker oftere forekommer i Sagn om Hekseri. Se Grimm Myth. Nachtr. 121; Finn Magnusen Lex. mythol. 791. 807.

[2]) tres vilae fatidicae Miklosich S. 161. Om Sydslavernes Vila jfr. Grimm Deutsche Myth.³ 407: „ein halb feenhaftes, halb elbisches wesen"; „an das verhältnis der valkyrie zu dem menschlichen helden erinnert die verbrüderung der vile mit Marko". Jfr. Grimm Mythol. Nachträge 122; Mannhardt Germanische Mythen S. 570 f.

[3]) Jfr. Müllers Bemærkning i Udg. af Saxo p. 113.

[4]) Flat. I, 275—283; Fornald. s. I, 391—407.

om den trojanske Krig. I Sǫrla þáttr fortælles: Frøyja faar sit Smykke Brísingamen, som Loke har stjaalet til Oden, kun paa det Vilkaar tilbage af Oden, at hun faar to Konger, der hver har tyve Konger under sig, til at kjæmpe med hinanden en Kamp, der skal vare i al Evighed, hvis ikke en kristen Mand bryder den Trolddom, som vækker de Døde til Liv og fornyet Kamp. En ung, ugift Søkonge Heden (Heðinn) har tyve Konger under sig. En Dag drager han i Serkland ud i Skoven og efter at være kommen bort fra sine Mænd finder han paa en aaben Plet en stor fager Kvinde siddende paa en Stol. Hun tiltaler ham, og da han spørger om hendes Navn, kalder hun sig Gandul (Gǫndul). Han spørger hende, om hun kjender nogen, der er hans Jævning, og hun nævner da Kong Hogne i Danmark, der ogsaa har tyve Konger under sig. Efter denne Samtale drager Heden til Hogne, som er gift og er noget ældre. Hogne modtager Heden gjæstfrit. Det kommer til Styrkeprøver mellem dem, og da det har vist sig, at de er Jævninger i alle Idrætter, blive de svorne Fostbrødre. Hogne har en Datter Hild, som er den fagreste af alle Kvinder. En Stund efter, da Hogne er paa Hærtog, drager Heden, som er bleven tilbage for at vogte hans Rige, ud i Skoven for at more sig (vistnok med Jagt). Efterat være kommen bort fra sine Mænd, ser han paa en grøn Plet den samme Kvinde, som han før har truffet i Skoven, sidde paa en Stol, og han finder hende endnu fagrere end før. Hun tiltaler ham venlig, og hans Elskov til hende vækkes. Hun holder et Horn med Laag paa i Haanden, hvoraf hun byder ham at drikke, og da han har drukket deraf, mindes han intet af det, som før er hændt. De tales ved. Gandul siger Heden, at han ikke er Hognes Jævning, da denne er gift med en storættet Kvinde. Hun egger Heden til, at han for at vinde Hæder skal røve Hild og lægge Dronningen under sit Skib, naar det drages i Søen. Dette gjør Heden, og han lader sine Mænd tage Hilds Klæder og Smykker med. Da han har skudt sin Drage ud over Dronningens Legeme og er rede til at seile bort, gaar han

ene ud i Skoven, hvor han paany finder Gandul. Efterat han atter har drukket af hendes Horn, sovner han. Da mælte Gandul: „Nu lægger jeg paa dig og Hogne og alt eders Folk den Troldbom, som Oden har nævnt". Da Heden vaagner, ser han et Glimt af Gandul, som hun forsvinder[1]) stor og mørk. Han mindes da alt, og seiler bort med Hild. Hogne kommer en Stund efter hjem, faar vide, hvad der er skeet, og forfølger Heden. Han indhenter ham paa Haaøy (den høie Ø), og saa begynder den altid fortsatte Kamp, hvortil den udtalte Troldbom har indviet dem.

Sagntrækket om Heltens Møde med Valkyrjen i Skoven er her optaget i Hjadninge-Sagnet. Den Optegnelse af Hjadninge-Sagnet, som foreligger i Sǫrla þáttr, er vistnok sen, men de væsentligste foran nævnte Træk maa være ikke faa Aarhundreder ældre end Optegnelsen[2]). Her er ikke Stedet til Undersøgelse af Sagnet om Heden og Hogne i dets Helhed, og jeg giver kun enkelte Antydninger, som er nødvendige for den rette Opfatning af det Træk, som her sysselsætter os. Hjadninge-Sagnet har efter min Mening hentet sit oprindelige Stof fra Sagnet om Jason, Medea og Aeetes[3]), hvormed Sagnet om Cadmus, Europa og Agenor er smeltet sammen. Sagnets Konger Heðinn og Hǫgni bære Navne, som her ved Folkeetymologi er omændrede af Cadmus og Agenor[4]). Heraf vil det være klart, at Trækket om Heltens Møde med Valkyrjen i Skoven ikke fra først af hører hjemme i Hjadninge-Sagnet, i hvis øvrige Former[5]) det heller ikke forekommer. Det er overført fra Sagnet om Paris, Saxos Hother, og flere Ligheder mellem Jason-Sagnet og det trojanske Sagn, hvilke maa have ledet til denne Overførelse,

[1]) sá svipinn af Gǫndul: Fornald. s. I, 402, jfr. puellarum præpetem fugam Saxo p. 113.

[2]) Jfr. Excurs 6.

[3]) Allerede Hahn (Sagwiss. Stud.) har seet Forbindelsen mellem Hjadninge-Sagnet og Jason-Sagnet.

[4]) Jeg haaber en anden Gang nærmere at skulle kunne begrunde dette.

[5]) Trækket forekommer ikke i Snorres og Saxos Gjengivelser af Hjadninge-Sagnet; heller ikke i det tydske Digt Gudrun.

lade sig paavise. Venus vækker Medeas Kjærlighed til Jason [1]), der bortfører hende fra Hjemmet med en kostelig Skat over Havet, ligesom Paris efter Venus's Tilskyndelse bortfører Helena fra Hjemmet med store Skatte over Havet. Den Elskov, som Venus vækker, er i begge Sagn ulykkesvanger. I begge Sagn underhandles der forgjæves om Forlig, og det kommer til Kamp. Hvorvidt Ligheden mellem Navnet Heðinn paa Jasons nordiske Repræsentant, Dativ Heðni, og Navnet Hǫðr (d. e. Paris), Dativ Høði, har havt Indflydelse ved Overførelsen, tør jeg ikke sige.

Sagnet om Heltens Møde med Valkyrjen i Skoven, som det fortælles i Sǫrla þáttr, har fastholdt mange oprindelige Træk, som er tabte i Hother-Sagnet hos Saxo. Medens dette sidste har bevaret Mindet om, at Helten i Skoven finder flere (vi tør vel forudsætte: tre) Kvinder, hvilket i Sǫrla þáttr er glemt, har denne derimod i Modsætning til Saxo fastholdt, at han møder Frøyja. Hun ægger Helten til troløs over Søen at bortføre en Kvinde fra hendes Hjem og vækker derved den altid fortsatte Kamp, ligesom Venus i det antike Sagn fremkalder den trojanske Krig derved, at hun faar Paris til at bortføre Helena [2]). Efter Sǫrla þáttr er det for at faa et guldent Klenodie igjen af Oden, at Frøyja mødes med Heden og ægger ham til at røve Hild. Dette Sagnmotiv staar da vistnok ogsaa i Forbindelse med Fortællingen om, at Venus, for at vinde det gyldne Æble [3]), lover Helena til Paris, der efter Jupiters Bestemmelse skal til-

---

[1]) Hygin. fab. 22 p. 53 Schmidts Udg.: Iuno . . . petit a Venere ut Medeae amorem iniceret. Iason a Medea Veneris impulsu amatus est.

[2]) Se f. Ex. Hygin. fab. 92 p. 88 Schmidts Udgave. Mythogr. Vatic. II, 205. Allerede N. M. Petersen (Nord. Myth. 222) har til Fortællingen om Heden i Sǫrla þáttr bemærket: „Efter Stasinos' Kyprier er det også Aphrodite, der opvakte heltenes strid om Helene for Ilion".

[3]) Det gyldne Æble nævnes ikke hos Dares, men dog i flere Skrifter fra Middelalderen: hos Beneoit, Konrad af Würzburg og i det bulgariske Skrift om den trojanske Krig.

dømme den skjønneste Gudinde Æblet; medens dog Sagnet om Brísingamen i sin Helhed naturligvis ikke hermed er forklaret. Ligesom Oden i Heden-Sagnet egentlig er den, som volder den altid fortsatte Krig, saaledes udledede det græske Digt „Kypria" Kampen for Troja fra Zeus's Beslutning at fremkalde en langvarig Krig [1]). Dog nærer jeg Betænkelighed ved at antage, at den sidstnævnte Lighed grunder sig paa historisk Sammenhæng, da jeg ikke kan paavise nogen Kilde, fra hvilken dette Sagnmotiv med Rimelighed kan forudsættes at være overført til den Fortælling, der har dannet Heden-Sagnets Grundlag.

Hedens Søvn under det sidste Møde med Gandul tør man maaske sammenstille med det Træk hos Dares, at Gudinderne vise sig for Paris, medens han sover.

Heden, der kommer som Gjæst fra et fremmed Land, modtages venlig af Hogne og bliver hans svorne Fostbroder, men røver dog Hild i hans Fravær og medtager hendes Kostbarheder; saaledes røver Paris Helena og med hende mange Skatte i Menelaus's Fravær, efterat være bleven modtaget af denne som Gjæsteven [2]).

Ikke alene Sammenligning med Heden-Sagnet taler for, at Sagnet om Hothers Møde med Skovmøerne, saaledes som Saxo fortæller det, har tabt flere Træk, som tidligere har knyttet det nærmere til det trojanske Sagn. Men ogsaa en nøiere Betragtning af Hother-Sagnet selv gjør dette sandsynligt. Sagnet, saaledes som det staar hos Saxo, er hensigtsløst; man ser slet ikke, hvorfor Diserne vise sig for Hother. Efter den oprindelige Opfatning maa de her have grebet ind for at vende Hothers Livsvirksomhed i en bestemt

---

[1]) Se den af Proclus meddelte Indholdsangivelse af Kypria (Welcker Der epische Cyclus II, 505) og de hos Schol. Iliad. I, 5 bevarede Vers af Kypria (Welcker II, 508).

[2]) Jfr. f. Ex. Dictys Kap. 3: Alexander, ... in domum Menelai hospitio receptus, indignissimum facinus perpetraverat. Is namque ubi animadvertit regem abesse, ... (Helenam) et multas opes domo eius aufert.

Retning. De kan ikke have vist sig for ham i den Hensigt at advare ham mod Kampen med Balder. Senere fortæller Saxo selv, at de ved første Møde har givet Hother en Kjortel, hvorpaa Vaaben ikke bider, og at de har lovet ham Held i Kampen. Af dette Løfte maa tværtimod sluttes, at Diserne, som vise sig for Hother, — eller ialfald en af dem — efter Sagnets oprindelige Form har fremkaldt Kampen[1]), ligesom Valkyrjen, der møder Heden. Sammenligning med den Valkyrje, som Heden finder i Skoven, gjør det da, tror jeg, sandsynligt, at en af de Diser, der vise sig for Hother, efter det oprindelige Sagn om ham har været Frøyja. Naar Hother-Sagnet, som det foreligger hos Saxo, ikke har bevaret noget Minde om, at han efter Frøyjas Tilskyndelse bortfører over Havet en fager Kvinde med hendes Kostbarheder fra Hjemmet, eller om at Frøyja ved Hothers Hjælp vinder et kosteligt Klenodie, saa staar dette i Forbindelse med den Omstændighed, at Oenone og Helena, som jeg i det følgende skal vise, hos Saxo er sammensmeltede til Nanna.

At Sagnet om Skovmøerne, som vise sig for Hother, og Sagnet om Heden og Gandul staar i Forbindelse med Dares's Fortælling om Paris's Møde med de tre Gudinder, kan endnu fra en anden Side støttes. Den begavede nordfranske Digter Beneoit de Sainte-More digtede i anden Halvdel af det 12te Aarhundred[2]) et udførligt Digt „Le Roman de Troie". I dette besynger han, væsentlig efter Dares, Paris's Dom[3]). Men i den franske Digters Skildring har den romantiske Aands Tryllemagt ladet Dares's tynde, tørre Pind skyde Løv og Blom. Vi se de vildsomme Skov-

[1]) Ogsaa Geijer Svea Rikes Häfder (1825) I, 262 har opfattet det saa, at Møerne ægge Hother til Strid.

[2]) Joly mener, at Beneoit de Sainte-More er den samme som den Beneoit, der forfattede La Cronique des ducs de Normandie. Han tror, at han har været en Normanner og at han har digtet Le Roman de Troie ved den engelske Konge Henrik den andens Hof mellem Aarene 1175 og 1185. Disse Meninger bekjæmpes af Pannier i Revue Critique V, 1, 1870, p. 247—256.

[3]) V. 3842 ff. Jolys Udgave.

stier, hvor ingen menneskelig Fod har traadt; vi lokkes ind til „de skjulte Kilder og Tjærn".

Beneoits Vers vise enkelte Overensstemmelser med det i Sǫrla þáttr og i Saxos Fortælling om Hother meddelte Sagn, hvor Dares intet tilsvarende har. Først nævner jeg en Lighed, som let kunde være tilfældig. Dares siger blot, at Gudinderne blev førte til Paris, da han var gaaet bort for at jage i Idas Skov. Men ligesom Hother har forvildet sig, da han finder Skovmøerne, og ligesom Heden er kommen fra sine Mænd de to første Gange, han træffer Gandul, saaledes er Paris efter Beneoit paa en Jagt i Indien [1]) kommen bort fra de øvrige Jægere, da Gudinderne træde hen til ham i Skoven. Anden Gang, da Heden drog ud i Skoven, var det mildt Veir, saa at han var bleven varm, da han traf Gandul [2]); saaledes siger Beneoit, at Paris drog ud i Skoven den første Mai, og at der den Dag var en forunderlig stærk Varme. Med Beneoits Ytring, at der ikke viftede et eneste Pust, stemmer det vel overens, at Hother efter Saxo forvildes af Taagen [3]). En mindre karakteristisk Overensstemmelse er det, at Paris hos Beneoit tiltales først og ved Navn, ligesom Heden og Hother. Ved sit andet Møde med Skovmøerne finder Hother dem i en Skov, som Dødelige ellers ikke betræde [4]). Saaledes er Paris hos Beneoit, da Gudinderne komme til ham, indslumret „ved Kilden, hvoraf ingen drikker" [5]).

---

[1]) Inde. Forvanskning af Ide d. e. Ida.

[2]) Fornald. s. I, 400.

[3]) errore nebulæ Saxo p. 112.

[4]) Hötherus extrema locorum devia pervagatus insuetumque mortalibus nemus emensus: Saxo p. 122.

[5]) Hos Beneoit fortæller Paris: „Tæt ved Kilden, hvoraf ingen drikker (ou nus n'aboivre), under Skyggen af en Ener maatte jeg sove, jeg kunde ikke andet". I Fortællingen i Sǫrla þáttr bar Gandul et Horn med Laag over, hvoraf hun giver Heden at drikke. Dette Træk staar i Forbindelse med Forestillingen om Valkyrjerne, som skjænke for Heltene, og med yngre Folkesagn, hvori en overnaturlig Kvinde giver en Mand en Drik af et Horn. Jfr. Danmarks gamle Folkeviser udgivne af Svend Grundtvig Nr. 45. 46: Grimm Deutsche Myth.[3] S. 391 f.: Nachtr.

Og hos Iscanus[1]), hvis Skildring maaske her som ellers er paavirket af Beneoits Digt, finder Paris's Møde med Gudinderne Sted paa en ensom Plet dybt i Skoven, hvor en Laure, „som ikke beskygger nogen" [2]), grønnes alene.

De nævnte Ligheder mellem Beneoits Skildring og det nordiske Sagn kan efter min Mening ikke let alle være tilfældige. Hvorledes skal de da forklares? De fleste Sagkyndige har opgivet den Forestilling, at Beneoit skulde have benyttet en oprindeligere Text af Dares, som har været mere udførlig end den, vi nu kjende[3]). Der kan ikke være Tale om, at det nordiske Sagn skulde vise tilbage til Beneoits Digt. Jeg skjønner derfor ikke rettere, end at man her maa formode, at Dares's korte Beretning om Paris's Dom senere er bleven forenet med Træk hentede fra andre Kilder i en udførligere Fremstilling, hvori Middelalderens Romantik har beaandet og anskueliggjort Billedet af Mødet i Skoven, og at en saadan Behandling af Sagnet om Paris's Dom her ligger forud saavel for Beneoits Skildring som for det nordiske Sagn[4]). Men skulde de nævnte Ligheder, tværtimod hvad jeg her har formodet, forsaavidt være tilfældige, som de ikke forudsatte historisk Sammenhæng, har dog i ethvert

---

S. 119. Men det synes ikke urimeligt, at Anledningen til, at dette Træk er blevet fort ind i Sagnet om Heden (oprindelig i Sagnet om Hother), har været den, at et Skrift fra den tidlige Middelalder fortalte om Paris, at han sov ind, efterat han havde drukket af en Kilde „hvoraf ingen Mand ellers drikker".

1) Josephus Iscanus eller Joseph af Exeter forfattede sit latinske Digt De bello Troiano 1187 eller 1188. Om hans Forhold til Beneoit se Joly I p. 447 ff.

2) nullique suas communicat umbras.

3) Körting (Dictys und Dares) og Jäckel (Dares Phrygius und Benoit de Sainte-More) forsvare den Mening, at Beneoit har benyttet en oprindeligere udførligere Dares. Men herimod udtale sig Dunger (Die Sage vom trojanischen Kriege), Joly (Benoît de Sainte-More), Gaston Paris i Revue Critique 1874 p. 289 f. Gaston Paris mener, at der vistnok har været en oprindeligere, udførligere Dares, men at Beneoit har benyttet det Uddrag, som vi kjende.

4) Jfr. Excurs 7.

Fald Middelalderens Romantik i Beneoits Skildring og i det nordiske Sagn paa ensartet Maade givet Dares's tørre Ord Liv og Fylde [1]).

Jeg vender tilbage til Saxos Fortælling.

Ved sin Hjemkomst fra Mødet med Skovmøerne beretter Hother sin Fosterfader Gevar, hvad der er hændt ham [2]), og beiler til hans Datter. Gevar svarer, at han gjærne vilde give sit Tilsagn, hvis han ikke frygtede Balder, der først havde beilet til Nanna. Thi ikke engang Jærn bed paa Balders „hellige" Legeme. Han tilføiede dog, at han vidste om et Sværd, med hvilket Balder kunde dræbes. Det var i Skovtrolbet Mimings Eie [3]). Hother vinder dette Sværd fra Miming tilligemed en Gulbring, som har den vidunderlige Egenskab at øge sin Eiers Rigdom.

Selve Saxos Fortælling synes at vise, at Motivet med det Sværd, som alene kan fælde Balder, ikke er oprindeligt her i Sagnet. Ved Hothers Kampe med Balder er der slet ikke Tale om dette Sværd. Hother bliver, efterat han har faaet det, flere Gange overvunden af Balder, tværtimod Gevars Forsikring, at Lykke i Krig ledsager Sværdet [4]). Og da Hother siden i Fortvivlelse til Skovmøerne klager over, at det er gaaet ham uheldigt i Krigen, nævne de et ganske andet Middel, hvorved han kan beseire Balder, nemlig det at faa æde af den underfulde Mad, som øger Balders Kraft. Men det er ikke nok med, at overmenneskelige Kvinder maa lade Hother æde af denne Føde, førend han kan fælde Balder; de give ham endog et Seierbælte. Her er altsaa ikke Tale

[1]) Om et beslægtet Sagn i den danske Vise om Erik Glippings Mord se Excurs 8.

[2]) I en Forsamling, som holdes i Troja, førend Paris seiler til Grækenland og røver Helena, fortæller Paris sin Fader Priamus om Mødet med de tre Gudinder og siger, at han stoler paa Venus's Hjælp. Dares Kap. 7; Beneoit V. 3827—3910.

[3]) Hunc a Mimingo, sylvarum Satyro, possideri: Saxo p. 114. Saxos Ord vise ikke tydelig, om det danske Sagn har betegnet Miming som en Dværg eller som en Jætte.

[4]) Saxo p. 115.

om, at Hother ved at have vundet Mimings Sværd er bleven sat istand til at dræbe Balder. P. E. Müller[1]) mener rigtignok, at Hother først ved at nyde Balders underfulde Føde og ved at have Seierbæltet faar Kraft til at svinge Sværdet; men herom har Saxo intet.

Vi tør herefter tro, at den Afvigelse fra det antike Sagn, som fremkommer ved Motivet med Mimings Sværd, er uoprindelig, medens det nordiske Sagn dog fra først af har stemt overens med det græsk-romerske deri, at Balder ligesom Achilles var usaarlig uden i en Henseende. Et vidunderligt Sværd hørte saa væsentlig med til en nordisk Sagnhelts Udstyr, at det nævnte Motiv let andenstedsfra kunde komme ind i Sagnet om Hother. Dog er det ingenlunde min Mening, at det først af Saxo er blevet ført ind i dette. Da jeg ikke formaar at følge Fortællingen om Mimings Sværd og Guldring tilbage til dens Oprindelse og da den ikke fra først af har hørt hjemme i Sagnet om Hother, skal jeg ikke her gaa ind paa en udførlig Gjengivelse og Undersøgelse af denne Fortælling[2]).

---

[1]) Udgaven af Saxo p. 124.

[2]) Sagnet om Miming hos Saxo har enkelte Berøringspunkter med Sagnet om Dværgen Andvare, som vi kjende fra Reginsmál og fra Sn. E. I, 352 f. I begge Sagn fanges en Dværg (Miming er ialfald et Væsen, som staar Dværgene nær) og tvinges, for at frelse sit Liv, til at udlevere en Ring, ved hvilken han kan skaffe sig altid ny Rigdom.

Sagnet om Miming staar ogsaa i Forbindelse med mythiske Motiver, som kjendes fra Digtene Grógaldr og Fjǫlsvinnsmál, i hvilke Svipdag er Helten.

Til Miming er det ikke let for Dødelige at komme: did fører ingen Vei, og Adgangen er fuld af Hindringer. Ligeledes skal Svipdag komme til et Sted „hvor man ikke kan komme“ (er kvæmtki veit) Grógaldr Str. 3, og de følgende Stropher angive de mangfoldige Hindringer, som møde Vandreren. Ligesom Hother maa drage over Fjælde, hvor der er forfærdelig koldt, saaledes ogsaa Svipdag: Gróg. Str. 12. Svipdag kommer til Jætten Fjǫlsviðr, der i Gróg. 14 betegnes ved Ordet mímir, mimir. Thi jeg læser der nu: máls ok manvits | sé þér at mimi svara | gnóga of gefit. Og dette Ord er nær beslægtet med Navnet Mimingus hos Saxo. Endelig minder Lævateinn, der er det eneste Vaaben, ved hvilket den straalende Hane Viðofnir kan fældes, om det Sværd, hvormed Balder alene kan dræbes. Ligesom dette Sværd er

Balder kommer med Hærskibe til Gevars Land for at kræve Nanna, til hvem Hother har beilet. Gevar beder Balder henvende sig til Nanna selv. Hun, som elsker Hother, afviser Balder og anfører som Grund, at Mennesker og Guder ikke passe sammen og at Guder snart bryde de Baand, der knytte dem til dødelige Kvinder[1]).

Et Træk, som i alt væsentligt er det samme, kjendes i den hellenske Mytheverden, men fortælles der ikke om Paris og Achilles. Sagnet lyder efter Apollodor[2]) saa: Idas røver Marpessa Euenus's Datter, til hvem Apollo beiler, og forfølges af Faderen, der ikke indhenter dem. I Messene møder Apollo Idas og vil fravriste ham Pigen. Andre[3]) fortælle derimod, at Apollo røver Marpessa, som er fæstet til eller gift med Idas og som ikke godvillig følger Guden. Der begynder en Kamp mellem Apollo og Idas, som endes af Zeus, der byder Pigen selv at vælge, hvem hun vil tilhøre. Hun foretrækker Idas, forbi han er dødelig og vil ældes med hende, eller, som det i Tzetzes's Scholier og hos Apollodor heder, af Frygt for, at Apollo

---

forvaret under allerstærkest Laas og Lukke (arctissimis obseratum claustris), saaledes ligger Lævateinn i et Kar af seigt Jærn, der er tillaaset med ni stærke Laase. I Grógaldr og Fjǫlsvinnsmál er mulig benyttet et ældre Digt, der har været et Sidestykke til et dansk Digt, paa hvilket Sagnet om Miming hos Saxo grunder sig.

[1]) Saxo p. 117: Quæ respondit, nuptiis deum mortali sociari non posse, quod ingens naturæ discrimen copulæ commercium tollat. Sed et superos interdum pacta rescindere solitos, subitoque vinculum disjici, quod impares contraxissent. Neque enim stabilem dissonis inesse nexum, cum apud excelsos humilium semper fortuna sordescat. Præterea abundantiæ et egestatis dividuum contubernium esse, nec inter splendidas opes obscuramque pauperiem firma societatis jura consistere. Ad ultimum, supernis terrestria non jugari, quæ tanto originis intervallo discors rerum natura secreverit, quod a divinæ luculentia majestatis infinitum distet humana mortalitas. Hac responsi cavillatione elusis Balderi precibus, detrectandi conjugii prudens argumenta texebat.

[2]) Bibl. I, 7, 8—9.

[3]) Tzetzes's Scholier til Lycophron V. 561—563. Eudocia I p. 237. 285.

skal forlade hende, naar hun bliver gammel. Jeg formoder, at vi her har Kilden til Saxos Sagntræk, der hos ham er blevet overført til andre Personer. Det synes bedre at passe paa Apollo end paa Balder (Achilles), da denne jo dog viser sig at være dødelig. Anledningen til Overførelsen kan mulig have været den, at Idas, som var en ypperlig Bueskytte, blev forvekslet med Paris, der af græske og latinske Forfattere oftere betegnes som Ἰδαῖος, Idaeus, d. e. Manden fra Ida, og som ligeledes var en Mesterskytte [1]).

Krigen mellem Balder og Hother begynder [2]).

Naar Nanna skildres som en deilig Kvinde [3]), der ved sin Skjønhed fremkalder en langvarig Krig, hvori baade Balder og hendes Ægtefælle Hother finde sin Død, saa maa vi forudsætte, at det antike Sagns Oenone og Helena er blevne sammensmeltede i det danske Sagns Nanna, der efter sit Navn er Oenone [4]). Og jeg skal i det følgende fremføre et Træk, som end tydeligere viser, at Nanna har optaget Sagntræk, der tilhøre Helena.

I Krigen mellem Hother og Balder synes den trojanske Krig ikke at være til at kjende igjen. Og dog! hvor forsvindende svagt end den oprindelige Anledning til den trojanske Krig er fastholdt i det danske Sagn og hvor fuldstændig end Krigens oprindelige Gang er glemt og ombyttet med nye Bedrifter, har dog Striden hos Saxo ett i høi Grad karakteristisk Træk tilfælles med den trojanske Krig [5]).

---

[1]) Jeg vover ikke at sige, hvorvidt et hellensk Sagn om, at Apollo engang røver Helena og fører hende op til Zeus, har virket med til Overførelsen. Se Tzetzes til Lycophron V. 822—824.

[2]) Saxo p. 117 sq.

[3]) Urebat illum (Balderum) venustissimi corporis (Nannæ) nitor, animumque perspicuæ pulchritudinis habitus inflammabat: Saxo p. 112. Konrad af Würzburg (V. 714—717) siger, at ingen Kvinde nogensinde var saa fager og fin som Egenoe (d. e. Oenone). Om Oenones Deilighed har virket med til, at hun i det danske Sagn er smeltet sammen med Paris's anden Hustru Helena, vover jeg ikke at afgjøre.

[4]) Se Excurs 9.

[5]) Dog ikke som denne skildres hos Dares Phrygius.

Det er paa Jorden, i Menneskeverdenen, at Kampen staar, men Guderne kjæmpe, som i den trojanske Krig, personlig med i Rækkerne for at hjælpe de Dødelige; og Guder kan her som ved Troja beseires af Mennesker og flygte for dem. Skildringen i det enkelte har ingensomhelst Lighed med Homers. Paa Balders Side stride Oden og Thor. Intet kan modstaa Slagene af Thors vældige Slægge (clava). Men Hother, der bærer en Brynje, Skovmøerne har givet ham, hvorpaa Jærn ikke bider, trænger frem gjennem Fylkingerne og hugger Haandtaget af Thors Slægge[1]). Da flygte Guderne[2]), og en Havn minder endnu ved sit Navn om Balders Flugt[3]).

Dette har, saavidt jeg kan finde, ingen Berøringspunkter med de i Iliaden fortalte Kampe. Det af Homers Digt øste Sagn om den trojanske Krig maa derfor, hvis jeg overhoved har Ret i min Opfatning af Fortællingen om Hother og Balder, sikkerlig have gaaet gjennem mange Mellemled og have undergaaet mangfoldige Forandringer, inden deraf opstod den Fortælling, som Saxo meddeler. Man har saagodtsom ikke fastholdt andet end det ene Hovedpunkt, at Guderne personlig kjæmpede med i den Krig, hvori Achilles ragede frem paa den ene, Paris paa den anden Side, og at Udødelige hjalp Achilles i Striden. Om dette Hovedpunkt har da en nordisk Digter ladet Kampen bølge sig i nye, af ham selv skabte eller fra andre nordiske Fortællinger hentede Former.

I det nordiske som i det hellenske Sagn kjæmpes der ved Havets Strand: det er med Flaader, at Balder og Hother mødes til Strid.

Efter hvad Saxo ligetil fortæller, stod Guderne paa Balders Side alene; men af Saxos egne Ord er det klart, at

---

[1]) Dette Træk staar i Forbindelse med den Eiendommelighed, som det islandske Sagn tillagde Thors Hammer, at dens Haandtag var for kort. Men denne Eiendommelighed havde, efter hvad der fortaltes paa Island, sin Grund i en mythisk Begivenhed, som intet har med Saxos Fortælling at gjøre. Se Sn. E. I, 342—344 (Skáld. Kap. 35).

[2]) Saxo p. 118.

[3]) Saxo p. 119.

overmenneskelige Væsener ogsaa hjalp Hother. I et senere Møde med Skovmøerne klager denne over sine uheldige Kampe og bebreider dem deres falske Løfter. Men de svare, at om han end sjælden har været Seierherre, har han dog tilføiet sine Fiender ligesaa store Tab. Da vi nu ovenfor har seet, at den ene af Skovmøerne vistnok var Frøvja (d. e. Venus), saa viser det sig, at i Kampen mellem Balder og Hother ikke alle Guder var paa Balders Side, men at Frøvja efter det oprindelige Sagn stod Hother bi, som Aphrodite i den trojanske Krig hjalp Paris.

I Kampen bærer Hother en Kjortel, han har faaet af Skovmøerne, paa hvilken Jærn ikke bider [1]).

Det kan herved nævnes, at Paris efter Konrad af Würzburgs Digt [2]) af Venus, da han har tildømt hende Æblet, faar en prægtig Silkeklædning, som en vild Fe har spundet. Dette kan Konrad mulig have bevaret fra et nu ukjendt ældre Skrift, som han ved Beretningen om Paris's Ungdom har benyttet, uagtet Udmalingen af Kjortelen naturligvis er hans egen. Sammenhæng med Hothers Vaabenkjortel er dog ikke sandsynlig. Snarere kunde man tænke paa med denne at sammenligne, hvad det latinske versificerede Uddrag af Iliaden fortæller, at Menelaus i Tvekampen mellem ham og Paris med Lansen vilde have gjennemboret sin Modstanders Bryst, hvis dette ikke havde været dækket af en Jærnbrynje, der var styrket ved et syvdobbelt Lag af Læder [3]). Men jeg finder ellers ikke Spor til, at den gamle latinske Bearbeidelse af Iliaden har indvirket paa den Fortælling, som har dannet det danske Sagns Grundlag. Uagtet jeg saaledes ikke kan paavise Oprindelsen til Hothers uigjennemtrængelige Vaabenkjortel, vise de to anførte Steder af fremmede Skrifter dog, hvor let et saadant Motiv kan komme ind i Sagnet.

Om denne Hothers Vaabenkjortel hører man hos Saxo ved Beretningen om hans Død intet, hvoraf man mulig tør slutte, at Vaabenkjortelen er kommet ind i det danske Sagn fra en anden Kilde end den, hvoraf Fortællingen om Hothers Død er runden.

---

1) Saxo p. 118 (tunica ferrum spernens). 122 (insecabilis vestis).

2) S. 35 f.

3) Homerus Latinus 292 sq.:

nisi vastum ferrea corpus
Texisset lorica viri septemplice tergo.

I Iliad. III, 357 f. siges kun: ἔγχος . . . διὰ θώρηκος πολυδαιδάλου ἠρήρειστο.

Efter sin Seier ægter Hother Nanna. Men snart bliver han slagen af Balder og maa flygte til Gevar[1]). **Balder** lader, da hans Krigere efter Slaget vansmægte af Tørst, grave dybt i Jorden, for at læske dem, og der **fremvælder en før useet Kilde**, af hvilken Hæren slukker sin Tørst[2]).

Dette Sagntræk med **Kilden** er saa vidt udbredt i hedenske og kristelige Fortællinger og knyttes til saa mangfoldige af Sagnets, Legendens og Folketroens Yndlinger, at det i og for sig er meget lidet betegnende[3]). Her ved Balder-Sagnet fortjener det dog Opmærksomhed, at et lignende Sagn fortaltes om Achilles, Balders hellenske Forbillede.

Da **Achilles** fra sit Skib sprang op paa Trojas Strand, **aabnede skjulte Kilder sig der, hvor hans Fod traadte, og friskt Vand vældede frem af Sanden.** Se navnlig Lycophrons Cassandra V. 245—248 og Scholierne dertil. I et Vers af Antimachus, som anføres i Tzetzes's Scholier, heder det, at denne Kilde altid siden rinder. Det græske Sagn lader ikke Achilles faa Kilden til at vælde frem for at læske den tørstige Hær, men dette Motiv kunde i Norden let komme til fra den Form, som dette Sagntræk i Legender sædvanlig havde. At der her ikke er en tilfældig Lighed mellem hvad Saxo fortæller om Balder og hvad i Scholierne til Lycophron meldes om Achilles, tør vi saameget snarere antage, som det hos Saxo umiddelbart efter følgende Sagntræk umiskjendelig viser tilbage til en Fortælling om Achilles i Scholierne til Lycophron.

Saxo siger, at Mindet om den Kilde, som Balder havde faaet til at vælde frem, til hans Dage holdt sig i et Steds-

---

1) Saxo p. 119 f.

2) Saxo p. 120.

3) Lignende Sagn fortælles f. Ex. om St. Olav paa mange Steder i Norge: Faye Norske Folkesagn S. 120. Om den hellige Columban hos Jonas af Bobbio Vita S. Columb. 16. Om Jesus-Barnet i Pseudo-Matthaei Evangelium hos Tischendorf Evang. apocr.² p. 88. Tydske Forfattere sammenligne et Sagn om Karl den store og lignende Sagn, der er fæstede til mange Steder i Tydskland.

navn [1]). Det er Baldersbrønd eller Baldersbrønde, Navnet paa en Landsby nærved Roskilde. Efter Folkesagnet i dette Aarhundred skulde den Brønd eller Kilde, hvorefter Landsbyen havde sit Navn, være aabnet derved, at Balders Hest grov med sin Hov [2]). Det er snarest kun en tilfældig Overensstemmelse, at Sagnet om Achilles's Hop, hvorved en Kilde vældede frem, ligeledes holdt sig i et Stedsnavn [3]).

Balder hentæres af Elskov til Nanna. Saxo siger, at Nannas Billede stadig omgjøglede Balder i Drømme, hvorved han blev saa svag, at han ikke kunde gaa til Fods. Ligeledes fortælles i Brødrene Tzetzes's Scholier til den alexandrinske Digter Lycophrons dunkle Digt Cassandra, at Billedet af Helena i Drømme omgjøglede og plagede Achilles. For at vise, hvor mærkelig overensstemmende Fremstillingen er i de to Sagn, er jeg nødt til at meddele Originalernes Udtryk. Saxos Ord er [4]): Idem (Balderus) larvarum Nannæ speciem simulantium continua noctibus irritamenta perpessus, adeo in adversam corporis valetudinem incidit, ut ne pedibus quidem incedere posset [5]).

---

[1]) Eorundem vestigia, sempiterno firmata vocabulo, quanquam pristina admodum scaturigo desierit, nondum prorsus exolevisse creduntur Saxo p. 120.

[2]) Müller i Udg. af Saxo p. 120. Stedsnavnet skrives Baldersbrunnæ 1360, 1365 (Aarbøger for nord. Oldk. 1863 S. 197).

[3]) *οἱ . . συντεταχότες τὰ Τρωϊκὰ φασὶν ὡς τόπος ἐστὶν ἐν Τροίᾳ καλούμενος Ἀχιλλέως πήδημα, ὅπερ ἀπὸ τῆς νεὼς ἐπήδησεν. οὕτως δὲ φασὶ βίᾳ ἥλατο ὡς καὶ ὕδωρ ἀναδοθῆναι.* Schol. in Euripid. Andromacham 1139 ed. Guil. Dindorf (IV, 203 L. 14). (Hid hører derimod ikke den Notis hos Eustath. in Iliad. B 770 [343, 4]: *λέγεται δὲ καὶ ἐν Μιλήτῳ κρήνη εἶναι, ἥ τις Ἀχίλλειος ἐκαλεῖτο. ἧς τὸ μὲν ῥεῦμα γλυκύτατον. τὸ δ' ἐφεστηκὸς ἁλμυρόν.*)

[4]) Saxo p. 120.

[5]) Herefter følger: Quamobrem biga rhedave emetiendorum itinerum consuetudinem habere coepit. Tanta amoris vi suffusum pectus ad extremam pæne eum tabem redegerat. Nihil enim sibi victoriam dedisse credidit cujus Nanna præda non fuerit.

I Brødrene Tzetzes's Scholier til Lycophrons Cassandra V. 171—173 heder det om Achilles og Helena: *ποιήσει* eller *ποιεῖ αὐτὸν (τὸν Ἀχιλλέα) ἐν ὀνείροις φάσμα αὐτῆς βλέποντα κινεῖσθαι καὶ ταλαιπωρεῖσθαι ὥσπερ συνουσιάζοντα αὐτῇ (τῇ Ἑλένῃ). Λέγει δὲ τὸν Ἀχιλλέα*[1]).

Jeg kan ikke tvivle om, at det af Saxo meddelte Træk middelbart har sin Kilde i det græske Sted. Udtrykket larvarum Nannæ speciem simulantium svarer ganske til *φάσμα αὐτῆς*, noctibus irritamenta til *ἐν ὀνείροις* — *κινεῖσθαι* og perpessus tilligemed in adversam corporis valetudinem incidit siger væsentlig det samme som *ταλαιπωρεῖσθαι*[2]).

Brødrene Tzetzes, der nævnes som Forfattere af Scholierne til Lycophron og som skal have levet i 12te Aarhundred, er nu vistnok fra altfor sen Tid til, at det nordiske Sagntræk kan skyldes dem. Men disse Byzantineres Scholier er i alt væsentligt sammenlappede af ældre Kommentarer til Lycophrons uforstaaelige Digt. Saadanne ældre Scholier har den romerske Forfatter af det Dictys tillagte Skrift om den trojanske Krig i 4de Aarhundred benyttet, og af dette se vi,

---

[1]) Scholiasten fortsætter: *Τοῦτο δὲ διssῶς ἱστορεῖται· οἱ μὲν γάρ φασιν, ὅτι κατ' ὄναρ ὁ Ἀχιλλεὺς μιγεὶς τῇ Ἑλένῃ ἰδεῖν αὐτὴν ἐπεθύμησεν ἐρωτικῶς ἔχων ἀπὸ τοῦ ὀνείρου καὶ ἠξίωσεν ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τεῖχος, ἵνα αὐτὴν θεάσηται· πεισθέντες οὖν οἱ Τρῶες προσήγαγον ἐπὶ τῷ τείχει. Ὁ δὲ ἰδὼν αὐτὴν ἐπὶ πλείω ἔρωτα διετέθη. Οἱ δὲ οὕτως, ὅτι ἰδὼν αὐτὴν πρῶτον ἐπὶ τῷ τείχει καὶ ἔρωτι συσχεθεὶς ἠξίωσε τὴν μητέρα αὐτοῦ συμπρᾶξαι αὐτῷ εἰς τὸ συμμιχθῆναι αὐτῇ. Ἡ δὲ ὄναρ ἐποίησεν ὡς δοκεῖν αὐτὸν αὐτῇ συνέρχεσθαι, καὶ οὕτω παρεμυθήθη.* Med Hensyn til dette Træk kalder Scholiet til Lycophron V. 143 Achilles Helenas Mand.

[2]) Det her omhandlede Træk om Achilles og Helena nævnes med faa Ord ogsaa i Scholie til Lycophrons Cassandra V. 143 og hos Scholiasten til Euripides's Andromache V. 228, samt hos Eudocia p. 153, der anfører Duris fra Samos som Kilde. En homerisk Grammatiker siger ligeledes, at Achilles i en Drøm mødtes med Helena (Welcker Der epische Cyclus II, 105). En lignende Forestilling møde vi hos Sophocles Oedip. Tyrann. V. 980 f.

at disse ældre Scholier ofte ordret stemte overens med de, som vi har under Tzetzes's Navn[1]). En Samling af saadanne ældre Scholier til Lycophron blev, tænker jeg mig, læst af en Munk. Han mærkede sig det nævnte Sted og fortalte det videre til Irer eller Engelskmænd som et Led af Sagnet om den navnkundige Helt. Den kvalme Luft i Munkenes Celler var vel skikket til at holde det vedlige, og Aarhundreder efter dukker det da frem i den danske Klærks Fortælling midt imellem kraftige Billeder af en livsfrisk Digtning.

Dette Træk, der smager mere af Sydens blødagtige Vellyst end af Nordens Raahed[2]), maa blive uforklarligt for dem, der mene, at den Balders-Type, der straaler os imøde fra Fortællingen i Snorres Edda, er den oprindelige nordiske, og at det urene Billede, Saxo giver os, er opstaaet ved Forvanskning deraf.

Vi har i Fortællingen om Nannas Gjøglebillede, som plager Balder i Drømme, et Bevis for, at Oenone og Helena er smeltede sammen i det danske Sagns Nanna, som efter sit Navn er Oenone. Balders Optræden som Nannas Tilbeder finder da, ialfald tildels, sin Forklaring deri, at Achilles i det senere græske Sagn blev nævnt som Helenas Elsker. Dette græske Sagn staar i Forbindelse med det allerede i Digtet „Kypria" forekommende Motiv, at Aphrodite og Thetis i Troja føre Achilles sammen med Helena, medens Paris endnu lever, men i senere Tid fremtræder det ofte i den Form, at Achilles efter at være bortkaldt fra denne Verden var gift med Helena paa Leuce eller paa de Saliges Øer[3]).

---

[1]) Dunger Dictys-Septimius S. 42 f.

[2]) Udgiveren af Saxo minder om Horats Sat. I, 5, 83 ff. P. E. Müller o. fl. mene, at Balders Drømme om Nanna hos Saxo skulde have sin Oprindelse fra de Drømme, som Balder efter Vegtamskv. Str. 1 drømmer om sin Død. Dette turde vise, at den sædvanlige Opfatning af Balder-Sagnet endog hos udmærkede Granskere fører til Urimeligheder.

[3]) Jfr. Roulez til Ptolemaei Hephaest. Nov. Hist. p. 90 sq.

Naar Achilles var Grækernes ypperste Helt i den Krig, som de førte mod Trojanerne for at vinde igjen den af Paris røvede Helena, og naar Achilles tillige kjendtes som Helenas Elsker, saa kunde dette naturlig føre til, at Krigen i en Tradition, som kun havde fastholdt i Mindet et Par af de optrædende Hovedpersoner, blev til en Krig, som førtes mellem Achilles (Balder) og Paris (Hother) af Kjærlighed til Helena (Nanna).

Saxo skildrer Balders Kjærlighed til Nanna med stærke Ord. Hvor Balder første Gang nævnes, umiddelbart efter Beretningen om Nannas Kjærlighed til den unge Hother og straks forud for Hothers første Møde med Skovmøerne, heder det: Det hændte sig, at Odens Søn Balder fik se Nanna engang, da hun var i Bad, og ved Synet af hendes Deilighed blev optændt af en uforgjængelig Elskov [1]). Og efterat Saxo senere hen har fortalt om, at Nannas Billede omgjøglede Balder i Drømme, lægger han til: Hans Hjærte var saa betaget af Elskovens Magt, at han svandt næsten ganske hen. Seieren var for ham intet, naar han ved den ikke vandt Nanna [2]).

Det Billede, vi her faa af Balder som den elskovssyge, af Kvindekjærlighed hensmægtende Helt, finder ingen Forklaring hos den uskyldige Gud Balder, hvem vi kjende fra Snorres Edda, hos ham der var den bedste af Æserne, hvem alle priste og fra hvis Bo alt urent var fjærnet. Derimod tør vi fremhæve dette som en karakteristisk Overensstemmelse med det græsk-romerske Sagn, thi Achilles bliver ifølge sene Skrifter ligesom Saxos Balder pludselig

---

[1]) Saxo p. 112: Accidit autem, ut Othini filius Balderus Nannæ corpus abluentis aspectu solicitatus infinito amore corriperetur. Urebat illum venustissimi corporis nitor, animumque perspicuæ pulchritudinis habitus inflammabat. Validissimum namque libidinis irritamentum est decor. Jfr. p. 113: qualiter in . . . Nannam inter lavandum conspectam Balderus exarserit.

[2]) Saxo p. 120.

ved Synet af en fager Kvinde greben af heftig Kjærlighed og er siden syg af Elskovskvaler. Men ogsaa her viser det sig, at Begivenhedernes oprindelige Gang er glemt i det danske Sagn og at Træk fra de forskjelligste Personer er sammensmeltede i de faa Mænd og Kvinder, som dette Sagn har fastholdt fra den antike Fortælling.

Baade Dares Phrygius og Dictys Cretensis fortælle ligesom flere sene græske Forfattere, at Achilles ved Synet af Priamus's Datter Polyxena bliver betagen af heftig Kjærlighed, af hvis Kvaler han siden fortæres. Medens vi før har seet, at Nanna, navnlig i sit Forhold til Hother, paa en Gang har sin Oprindelse fra Oenone og Helena, saa vækkes her Formodning om, at hun, navnlig i sit Forhold til Balder, forener Træk, som har tilhørt Helena, med Motiver, som i Grundfortællingen gjaldt Polyxena [1]). Achilles anholder om Polyxenas Haand og underhandler, for at faa afgjort Sagen, gjentagne Gange med Trojanerne. Hermed tør mulig Saxos Fortælling om, at Balder beiler til Nanna og saa siden kommer igjen med en Flaade til Gevars Land for at kræve hende, staa i Forbindelse. Achilles lover ikke mere at ville deltage i Krigen, hvis han faar Polyxena: altsaa er for ham, som for Balder, Seieren intet, naar han ikke vinder sin Elskede. Saxo fortæller, at Balder, da hans Kjærlighed til Nanna er vakt, beslutter at dræbe Hother med Sværd for strax at kunne naa sine Ønskers Maal, da han frygter, at Hother især vil lægge ham Hindringer i Veien herfor. Mulig staar dette i Sammenhæng med hvad Dictys fortæller, at Achilles, da Hector har stillet uantagelige Vilkaar for at

---

[1]) Dares Kap. 27. 28. Dictys lib. III, 2. 3. Jfr. Excurs 9. Efter Dares beretter Iscanus i 6te Bog om Achilles's Kjærlighed til Polyxena, idet han ogsaa benytter Dictys. Denne fortæller, at Achilles's Kjærlighed vækkes, da han faar se Polyxena i Præstindedragt med udslaget Haar. Det hos Saxo forekommende Motiv, at Manden bliver optændt af Elskov ved at se den skjønne Kvinde i Badet, laa saa nær i Livet og forekom sandsynlig allerede dengang i saamange Fortællinger, at det let kunde komme ind i Sagnet hos Saxo.

give ham sin Søster Polyxena til Ægte, i Vrede udraaber, at han vil fælde Hector i første Kamp [1]).

Efter at have fortalt om Nannas Gjøglebillede, som plagede Balder, siger Saxo, at Balder blev saa svag, at han ikke kunde gaa til Fods, og at han derfor vante sig til at kjøre i Vogn [2]). Heri tør vi formode et forvansket Minde om, at Heltene i Kampene for Troja kjørte i Vogn, og det ikke blot efter Homer men ogsaa efter Dictys's Fortælling. Da dette ikke var brugeligt i Norden, kunde man her underlægge dette Træk et nyt uægte Motiv [3]).

Hother bliver valgt til Konge i Sjæland. Men efterat han derfra er dragen til Sverige, hvis Rige han ved sin Broder Adisl's Død vinder, kommer Balder til Sjæland, og Danerne hylde nu ham. Da Hother er vendt tilbage fra Sverige, kommer det til et Slag, hvori Balder paany seirer. Hother flygter til

---

[1]) En i islandske Kilder bevaret mythisk Digtning fortæller ligeledes om en ung Gud, som ved Synet af en fager Kvinde gribes af heftig Elskov: det er Digtningen om Freyr og Gerðr. Müller i Udg. af Saxo p. 112 mener, at Motivet hos Saxo derfra har sin Oprindelse; jfr. Mogk i Pauls og Braunes Beiträge VII, 273. Fortællingen om Freyr og Gerðr kan i sin Helhed ikke staa i Forbindelse med Sagnet om B a l d e r og N a n n a. Men hvis der er Sammenhæng ved Behandlingen af dette ene Motiv, skulde jeg tro, at Digtningen om Freyr og Gerðr heri var paavirket ved en Form af Sagnet om Balder og Nanna, som har været nærbeslægtet med den hos Saxo foreliggende. Det er da mulig ikke tilfældigt, at Fortællingen om Frøy ved flere Træk viser Lighed med Fortællingen om Achilles's Kjærlighed til Polyxena, navnlig som Dictys fortæller herom. Da Achilles's Kjærlighed, som er vakt ved Synet af Polyxena, efter flere Dages Forløb bliver heftigere og heftigere, henter han sin Svend Automedon, aabenbarer for ham sin Elskov og sender ham afsted for at anholde om Pigen. Saaledes aabenbarer Frøy sin Kjærlighed for sin Svend Skirner og sender ham ud for at vinde den Elskede. Det fremhæves, at Polyxena, da Achilles fik se hende, havde udslaget Haar. I Uppsala-Edda (Sn. E. II, 276) siges, at Luft og Hav oplystes af Gerds Haar. Lignende Træk kunde mulig ogsaa have tilhørt en ældre Form af Sagnet om Balder og Nanna. Overensstemmelserne er dog altfor lidet karakteristiske, til at noget med Sikkerhed kan sluttes.

[2]) Saxo p. 120.

[3]) I Digtningen om Braavallaslaget heder det, at Harald Hildetand var i Vogn, fordi han ikke var vaabenfør, saa at han ei kunde gaa i Striden: Fornald. s. I, 380.

Jylland og kalder den By (vicum), i hvilken han der holder til, efter sit Navn. Efterat have tilbragt Vinteren der, drager han ene til Sverige, sammenkalder Rigets Høvdinger og siger, at han er kjed af Livet, fordi han to Gange har været saa uheldig at være bleven overvunden af Balder. Efter at have sagt Farvel til dem alle, vandrer han ad uveisomme Stier ud til øde Steder fjærnt fra Menneskenes Boliger. Før havde Hother havt for Skik at give Folket, som spurgte ham til Raads, Besked fra Toppen af et høit Fjæld. Men naar de nu kom, var Kongen borte, hvorfor de klagede bittert over hans Fraværelse og Uvirksomhed [1].

De det danske og det svenske Rige vedrørende Begivenheder, der her danne Mellemledet mellem Hothers og Balders forskjellige Kampe, skyldes vistnok for en stor Del Saxos egne Kombinationer og er i ethvert Fald en dansk Tilvækst til Sagnet. Disse Begivenheder er fremkomne som Forklaringer af Hothers Stilling i Kongerækkerne som den svenske Konge Adisl's Broder og som dansk Konge umiddelbart efter Hjǫrvarðr, som dræbte Rolv Krake. Derhos tør vi forudsætte, at Folkesagnet, der overalt viser stor Lyst til at sætte hjemlige Stedsnavne i Forbindelse med de i Digtningen navnkundige Helte, allerede førend Saxo skrev, vidste at berette om, at en jydsk By havde faaet sit Navn efter Hother. For at der kunde skaffes til Veie en historisk Anledning til Opkaldelsen, maatte da Byen af Saxo drages ind i Begivenhedernes Gang.

Saxo siger, at Hother havde havt for Skik at give Folket, der spurgte ham til Raads, Besked fra Toppen af et høit Fjæld [2]. Dette Træk kunde mulig staa i Forbindelse med den Beretning om Paris, at han, dengang han boede paa Bjærget Ida, af Hyrderne blev anerkjendt som deres Høvding, saa at de kom til ham med alle sine Stridigheder, hvilke han retfærdig afgjorde [3].

Da Hother vandrede om i en Skov, som Mennesker ellers ikke betraadte, fandt han en Hule, hvor de samme ukjendte Møer boede, som før havde givet ham en jærnfast Kjortel. Paa deres Spørsmaal om, hvorfor han var kommen did, nævnte han som Grund sine Uheld i Krigen. Han bebreidede dem, at de havde sveget ham, da det var gaaet ham ganske anderledes, end de havde lovet ham, saa at han nu maatte begræde sine Tab og sin sørgelige Skjæbne. Men Nympherne sagde, at han, uagtet han

---

[1]) Saxo p. 121 sq.

[2]) Consueverat autem in editi montis vertice consulenti populo plebiscita depromere: Saxo p. 122. Man skulde have ventet populo (eller plebi) scita depromere.

[3]) Se f. Ex. Konrad af Würzburg: Trojanske Krig S. 9 især V. 675—685.

sjælden havde været Seierherre, dog havde tilføiet Fienden ligesaa stort Tab, som han selv havde lidt[1]).

Hvorledes dette Sagn er blevet til, ved jeg ikke at bestemme. Man kunde vistnok tænke paa at sammenstille hermed den Fortælling i Sǫrla þáttr, at Heden mødes paany med Gandul, efterat han har røvet Hild. Men denne Forbindelse synes ikke at kunne fastholdes, da Hedens sidste Møde med Gandul finder Sted, førend Kampen mellem ham og Hogne er begyndt, og da Hothers andet Møde med Skovmøerne motiveres paa en Maade, som ingen Tilknytning finder i Sǫrla þáttr.

I Digtningen om Paris finder jeg intet, hvorom det Træk kan minde, at Hother over sine Tab i Krigen bliver utrøstelig af Sorg og kjed af Livet og at han med Graad klager over sine Ulykker for de overmenneskelige Kvinder i Hulen. Derimod har en Scene fra Digtningen om Achilles svag Lighed hermed. Achilles er utrøstelig over Tabet af Patroclus. Under Jammerraab strør han Sod og Aske paa sin Isse, kaster sig i Støvet og river Haarene af sit Hoved[2]). Da kommer Thetis fulgt af Nereiderne op fra sin Hule i Havdybet og spørger ham, hvi han græder. For hende klager Achilles over Tabet af Patroclus og de andre, hvem Hector har fældet, medens Achilles sad uvirksom:

„mit Sind ei heller mig frister
Længer at leve paa Jord, eller færdes i Menneskers Samfund,
Førend jeg Hector har ramt med mit Spyd, og han Livet forliser" [3]).

Skulde i Saxos Fortælling her enkelte Sagntræk være overførte fra Balder til Hother? Og skulde man som Analogi hertil kunne anføre saadanne Forhold som, at Nanna i Snorres Edda er Balders Hustru, medens hun hos Saxo er Hothers, eller at der efter det islandske Sagn brændes med Balder en Ring, som af sig skaber nye Ringe, medens Hother efter Saxo eier en Ring, der øger sin Eiers Rigdom? Jeg sætter Spørgsmaalet, men jeg vover ikke at besvare det.

Skovmøerne trøstede Hother med, at han vilde være vis paa Seieren, hvis han kunde komme Balder i Forkjøbet og

[1]) Saxo p. 122.

[2]) Jfr. Præcipue enim illuvies ac squalor delectant, quos adversa animi valetudo concusserit Saxo p. 122.

[3]) Iliad. 18, 90—92. Jfr. lucis ac vitæ pigere se dixit .... Fit enim, ut, quibus insolabilis animi dolor inciderit, obscuros externosque secessus quasi quoddam pellendæ tristitiæ remedium captent, nec magnitudinem moeroris inter humanos queant tolerare convictus. Saxo p. 122.

faa nyde en liflig Føde, der var bestemt til at øge Balders Kræfter [1]).

Skovmøernes Ord give Hother Mod til at fortsætte Krigen mod Balder. Denne samler Danerne og møder Hother i Slag. Mange falde paa begge Sider, og Natten afbryder Kampen, uden at den har faaet et afgjørende Udfald. Hother kan for Bekymring ikke sove. Ved tredje Nattevagt gaar han, uden at nogen ved derom, ud for at speide. Da han kommer til Fiendernes Leir, ser han tre Møer (nymphas), som bære den hemmelighedsfulde Spise, gaa ud af Balders Telt. Han følger i al Hast deres Spor, som han ser i Duggen, og naar endelig deres Hus. De spørge ham, hvem han er. Han udgiver sig for en Harpespiller og, da de har rakt ham en Harpe, spiller han paa den en yndig Melodi. Møerne havde tre Orme, af hvis Gift de pleiede at tilberede den styrkende Spise til Balder. Hother saa det dryppe fra Ormenes Gab ned i Maden. To af Møerne [2]) vilde af Barmhjertighed have givet ham af denne Føde, hvis ikke den ældste havde indvendt, at det var Svig mod Balder at styrke hans Fiendes Kraft. Den foregivne Harpespiller sagde, at han ikke var Hother, men Hothers Svend. De to Møer, som vilde ham vel, gav ham da et Seierbælte [3]). Han gik den samme Sti tilbage, ad hvilken han var kommen, og mødte saa Balder,

---

[1]) Cæterum in expedito victoriæ gratiam fore, si inusitatæ cujusdam svavitatis edulium augendis Balderi viribus excogitatum præripere potuisset. Nihil enim factu difficile futurum; dummodo hosti in augmentum roboris destinato potiretur obsonio. Saxo p. 122.

[2]) nympharum quædam Saxo p. 123.

[3]) Ille se non Hötherum, sed Hötheri comitem dicebat. Eædem namque nymphæ accurati nitoris cingulum potentemque victoriæ zonam clementi benignitate ei largitæ sunt. Mellem dicebat og Eædem er, som Müller i sin Udg. bemærker, sandsynlig faldt ud en Sætning, hvori det har været sagt, at Møerne gav Hother af Maden. Dette siges i Thomas Gheysmers Uddrag af Saxo (Script. r. Dan. II, 299). Saxos Fremstilling er dog her i flere Henseender lidt uklar

hvis Side han gjennemborede, saa at han faldt halvdød til Jorden[1]).

I England optræder ofte det Sagn, at en Høvding, som gaar ind i en fiendtlig Leir, særlig for der at speide, og som derfor vil være ukjendt, udgiver sig for en Harpespiller, hvilken Rolle han ogsaa med stor Færdighed gjennemfører. Ved denne List vinder Høvdingen en Seier eller en Fordel. Dette Sagn fortælles af William af Malmesbury (noget efter 1120) og flere engelske Krønikeskrivere om Kong Ælfred. Han skal, da han omkring 880 havde samlet nogle kjække Mænd om sig paa Athelney, forklædt som Spillemand have gaaet ind i den danske Konges Leir[2]). William fortæller[3]) det samme Sagn henført til den nordiske Kongesøn Olav (Analafus), kort før dennes Kamp med den engelske Konge Ædhelstan ved Brunnanburg (Aar 938 eller rettere 937).

Et tilsvarende Sagn er af Galfrid af Monmouth (omkring 1130) i hans fabelagtige Historie fortalt om en saksisk Høvding Baldulf. Denne, der er slagen paa Flugt af Arturs Hærfører Cador, kommer forklædt som Harpespiller ukjendt gjennem Fiendernes Leir ind til sin Broder Colgrin, som holdes indesluttet i York af Kong Artur[4]).

Men Sagnet om Høvdingen, der i den fiendtlige Leir udgiver sig for Harpespiller, finde vi ogsaa henført til en Person, som her staar os nærmere. Efter min Udvikling er Hother i sin Oprindelse Trojaneren Paris, og Balder, i hvis Leir han gaar ind, er Achilles. Det kan da vistnok ikke være

---

1) Saxo p. 122—124.

2) Willelmi Malmesberiensis Gesta regum Anglorum ed. Hardy, II § 121 (1 p. 181).

3) Willelm. Malmesb. II § 131 (1 p. 207 sq.).

4) Galfridi Monumetensis Historia Regum Britanniae IX, 1. (Oversat paa Oldnorsk i Breta sqgur Annal. f. nord. Oldk. 1849 Kap. 35 S. 88.)

I det engelske Digt King Horn (V. 1465—1492) fra 13de Aarh. kommer Horn og hans Mænd ind i en fiendtlig Borg og faa dræbt dens Eier ved at udgive sig for Harpe- og Gigespillere. Et lignende Motiv møde vi i Balladen King Estmere i Percys Samling.

en tilfældig Lighed, at vi i en anden Fortælling fra Middelalderen finde berettet, at en trojansk Høvding (dog ikke Paris, men Priamus) forklædt som Harpespiller gaar gjennem Grækernes Leir ind i Achilles's Telt kort før dennes Død. I det bulgariske Skrift om den trojanske Krig fortælles, at Achilles dræber Hector og bærer ham til sit Telt, ved hvilket Syn de trojanske Høvdinger og Fruer græde jammerlig. Derpaa fortsættes der saaledes [1]): „og Kong Priamus tog usle og slidte Klæder og en Harpe [2]) og drog til den græske Hær og begyndte at søge Achilles's Telt: hvem Gud idag hædrede, at han skulde give mig Synder og Fremmede Drikke og Mad. Og han kom til Achilles's Telt og begyndte at spille meget sørgelig, og Achilles gav ham fra sit Maaltid Mad og Drikke, og efter Maaltidet lagde de sig, da de havde drukket, til at sove; ogsaa Vagterne sovnede". Om Natten staar Priamus op og finder Hectors Lig i Sengen hos Achilles. Efter at have aabenbaret, hvem han er, beder han Achilles, som er vaagnet, om Sønnens Lig, og Achilles bærer da dette om Morgenen paa sine Skuldre til Troja. Priamus og Achilles gaa sammen til et Tempel for at sværge hinanden Troskabs-Eder. Der bliver Achilles lumskelig dræbt af Helenus.

Denne Fortælling i det bulgariske Skrift om Priamus's Komme til Achilles er en i den kristne Middelalder opstaaet Forvandling af Homers Fortælling i Iliadens 24de Bog [3]). Jeg formoder, at det nordiske Sagn om Hother og Balder middelbart har modtaget Trækket om Hærføreren, der forklædt som Harpespiller gaar til sin Fiende Balders Leir, fra en med det bulgariske Skrift nærbeslægtet, snarest latinsk Fremstilling fra Middelalderen af den trojanske Krig. Dette

---

[1]) Trojanska prîča p. 181. Jeg har indsat de latinske Navneformer.

[2]) gusli, i Miklosich's Oversættelse citharam.

[3]) Det bulgariske Skrift har ved flere Træk, som mangle i Homerus Latinus, Lighed med det græske Digt, og det latinske Uddrag af Homer kan derfor ikke, som Dunger i Fleckeisens Jahrbücher 1873 S. 567 mener, være den eneste Kilde.

tør vi saa meget heller antage, som specielle Overensstemmelser mellem Konrad af Würzburg og Trójumanna saga paa den ene Side og det bulgariske Skrift paa den anden Side[1]) vise, at sidstnævntes Kilde i Middelalderen har været kjendt i Vesterlandene.

Hvis denne Opfatning er rigtig, maa det nordiske Hother-Sagns nærmeste Kilde, der kun fastholdt et Par af Trojanerkrigens Hovedpersoner, have overført Trækket fra Priamus til Paris (Hother), naturligvis forbi denne var navnkundig som Harpespiller. Besøget i Fiendernes Leir finder Sted om Natten, medens de fleste sove, ligesom hos Homer og i den bulgariske Fortælling. Men Besøgets oprindelige Hensigt er fuldstændig glemt: ved Indflydelse af engelske Sagn, som de om Ælfred og om Olav, gaar Hother ind i den fiendtlige Leir for at speide. Beretningen om, hvad der hænder Hother i Balders Leir, er en romantisk Digtning, som aldeles har løsrevet sig fra det antike Sagn. Medens Achilles, da Priamus kommer til ham, simpelthen har spist til Aften, ser Hother tre overmenneskelige Møer, der har bragt Balder den underfulde Spise, hvori Hugormes Gift har dryppet sin Kraft. Og det er den samme hemmelighedsfulde Spise, han selv faar smage, medens Priamus hos Achilles nyder sædvanlig Mad og Drikke. Men Fortællingen om Hothers Besøg i Balders Leir danner dog hos Saxo Indledningen til Beretningen om Balders Død, ligesom Priamus's Besøg i Grækernes Leir efter det bulgariske

---

[1]) Reinhold Köhler har i Meisters Udgave af Dares Phrygius p. XL—XLII paapeget Overensstemmelser særlig mellem det bulgariske Skrift og Konrad af Würzburgs tydske Digt. En af disse Overensstemmelser er tillige en Overensstemmelse med Trójumanna saga. I Trojanska priča II, 24 heder det (efter Miklosich's Oversættelse): Paris committebat duos boves, et pungebant inter se et uter vincebat, ei nectebat coronam e floribus. Hermed har man sammenlignet Konrad V. 646—650. Men tydelig Lighed viser ogsaa Fortællingen i Trójum. Kap. 7 om Kampen mellem de to Tyre, hvori det til Slutning heder: ok því setti hann kórónu á hǫfuð honum, ok tignaði hann þá svá fyrir sigr sinn. Gaston Paris (Revue Critique 1874 p. 291) antager derimod, at det bulgariske Skrifts Kilde ikke har været kjendt i Vesterlandene.

Skrift giver Anledning til Achilles's Drab, som indtræffer Dagen efter.

Sagntrækket med Balders vidunderlige Føde maa vi nærmere tage i Øiesyn. Denne Føde nævner Saxo først ved Hothers andet Møde med Skovmøerne: da sige de ham, at han let vil vinde Seir, hvis han faar smage den liflige Føde, hvorved Balders Kræfter øges. Og denne Føde bringes Balder i hans Leir om Natten af tre „Nympher", som derpaa ile til sit Hjem[1]). Lad os saa mindes fra Homers Digt Achilles hin Morgen, før han drager ud til den sidste Kamp, som i Iliaden besynges. Helten vil intet nyde, før han har hævnet sin Ven. Da kommer Athene paa Zeus's Bud svævende fra Himmelen til Achæernes Leir.

Nektar Gudinden
Gjød i Achilles's Bryst og den liflige himmelske Spise,
For at den pinlige Sult ei Knæernes Kraft skulde slappe.
Fluks til Faderens Borg hjemvendte Gudinden[2]).

Her er der umiskjendelig Overensstemmelse mellem det hellenske og det nordiske Sagn. De har ikke alene det oftere forekommende Træk tilfælles, at Heltens Kraft øges ved en vidunderlig Føde; men de specielle Forhold, hvorunder dette fælles Træk optræder, stemme i mange Henseender overens. Der er tildels endog Lighed i de enkelte Udtryk. Homer

---

1) Saxo p. 122.

2) Il. 19, 352—356: ἣ δ' Ἀχιλῆϊ | νέκταρ ἐνὶ στήθεσσι καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινήν | στάξ', ἵνα μή μιν λιμὸς ἀτερπὴς γούναθ' ἵκοιτο, | αὐτὴ δὲ πρὸς πατρὸς ἐρισθενέος πυκινὸν δῶ | ᾤχετο.

I den af Bekker udgivne Paraphrase (Schol. in Hom. Append. p. 795): ἡ δὲ τῷ Ἀχιλλεῖ θεῖον πόμα ἐν τοῖς στήθεσι καὶ θείαν τροφὴν ἐπιθυμητὴν ἐπέσταξεν, ἵνα μὴ αὐτὸν λιμὸς ἀηδὴς τὰ γόνατα καταλάβῃ.

Dette Sagntræk med Nektar og Ambrosia nævnes ikke udtrykkelig i Homerus Latinus.

[redacted]

kalder ἀμβροσίην, den himmelske Spise, liflig ἐρατεινήν (hvilket i en gammel Paraphrase gjengives ved ἐπιθυμητήν); hertil svarer nøiagtig Saxos Udtryk inusitatæ cujusdam svavitatis edulium. Den vidunderlige Næring bringes i begge Sagn Helten i hans Leir, da han er rede til Kamp: denne Kamp er i det nordiske Sagn den, hvori Balder faar sit Ulivssaar; i det græske Digt den sidste, hvori Achilles der deltager. Føden bringes til Balder om Natten lidt før Daggry, til Achilles om Morgenen. I det danske Sagn komme tre guddommelige eller dog overmenneskelige Kvinder med denne Spise og skynde sig ilsomt bort, efter at de har givet ham den. I Iliaden er det Gudinden Athene, som gyder Nektar og Ambrosia i Achilles's Bryst og som straks derpaa drager tilbage til Himmelen. Saxo har her Udtrykket nymphae. Der er da her foregaaet den samme Forandring af det mythiske Begreb som ved de Møer, Hother i Skoven møder. Ogsaa de kaldes af Saxo nymphae og er traadt istedenfor det græske Sagns Gudinder. Hvor let denne Overgang er, viser sig deri, at det oldnorske dís, der oftest som νύμφη betegner en Gudinde af lavere Rang, dog ogsaa bruges om Frøyja, Idunn, Skade. Athene alene gyder Nektar og Ambrosia i Achilles's Bryst, medens tre Nympher bringe Balder den vidunderlige Føde. Forskjellige Aarsager til denne Forandring af Tallet kan tænkes. Snarest formoder jeg deri Indflydelse af det Sagn, hvorefter Hother i Skoven møder flere (vistnok tre) Møer, og af det paa mange Steder forekommende Sagn om tre Norner, Feer eller Parcer[1]). Som en af Nornerne i andre Sagn viser sig Helten ugunstig, saaledes negter den ældste af Nympherne hos Saxo Hother at nyde af den vidunderlige Føde[2]).

[1]) Geijer (Svea Rikes Häfder I, 262 f.) gjør de Møer, der tillave den vidunderlige Føde, til de samme som de, hvem Hother møder før den første Kamp mellem ham og Balder. Men Saxo antyder ikke denne Identitet.

[2]) I det trojanske Sagn er af tre Gudinder de to Paris fiendske, nemlig Juno, den ældste af dem, og Minerva.

Denne Føde har efter Saxos Fremstilling faaet sin Kraft derved, at Møerne har ladet tre Orme dryppe sin Gift i en Grød. I femte Bog fortæller Saxo, at Troldkvinden Kraaka ganske paa samme Maade lader tre Orme dryppe sin Gift i en Grød, som siden giver hendes Stifsøn Erik Visdom, Forstaaelse af Dyrenes Sprog og Veltalenhed [1]). Dette viser os klart, at det Sagntræk, hvorefter Balders Føde har faaet sin Kraft af Ormenes Gift, er overført fra en i Middelalderen, som i senere Tid, almindelig, i Eventyr og Sagn vidt udbredt Folketro. Man mente, at Mennesket ved at nyde noget (Hjærte eller en af de andre indre Dele, Kjød, Blod eller Gift) af en Slange eller Drage lærte at forstaa Fuglenes og de andre Dyrs Sprog og overhoved erhvervede sig overnaturlig Viden. Vi finde ogsaa den Tro, at Mennesket ved saadan Føde blev vildt og grumt, samt at overnaturlig Kraft kunde vindes paa samme Maade. Ifølge det tydske Digt Gudrun [2]) faar saaledes Hagen stor Kraft ved at drikke Blodet af en Gabilun (et Slags Drage), som han har fældet. Den Tro, at man ved at nyde noget af en Slange lærte at forstaa Dyrenes Sprog, nævnes allerede af antike Forfattere. At den har sin Oprindelse fra Orienten, er sandsynligt bl. a., fordi Philostrat tillægger Folk i Indien og Arabien denne Tro [3]).

Et vidt udbredt Eventyr, som omtaler, at overnaturlig Viden vindes ved Nydelse af Slange-Gift eller Slange-Kjød, lader sin Helt tilvende sig denne Føde, uagtet den egentlig er bestemt for en anden Mand, til hvem Helten staar i et underordnet Forhold [4]). Et beslægtet Eventyr har allerede indvirket paa flere gamle nordiske heroiske Sagn. Saaledes lærer Ei-

[1]) Saxo p. 193 sq.

[2]) V. 101 ff.

[3]) Se herom Kemble Salomon and Saturnus S. 114—117; Notæ uberiores in Saxonem p. 146; Wackernagel Kleinere Schriften III, 198 f.

[4]) Om dette Eventyr se bl. a. R. Köhler i Germania XI S. 395. 398. 400; Kemble Salomon and Saturnus S. 115.

gurd Faavnersbane at forstaa Fuglerøst derved, at han smager paa Dragen Faavners Hjærte, der er bestemt til Føde for hans Fosterfader Regen. Et hidhørende Træk finde vi i det før nævnte Sagn hos Saxo om Erik den veltalende. Eriks Stifmoder og Rollers Moder Kraaka tillaver en Spise, i hvilken der drypper Gift fra tre Hugorme, to helt sorte og en hvidspættet. Hun bærer Maden frem for sin Søn og sin Stifsøn, som skal spise af samme Fad. Ved den ene Side af Fadet er Maden hvid, men mindre kraftig; ved den anden, som hun lader vende mod Roller, begsort med gule Prikker. Erik, som mærker Forskjellen, dreier Fadet omkring, saa det bedste bliver ham til Del. Det maa da skyldes Indflydelse fra et Sagn eller Eventyr, der har været beslægtet med de her anførte, at Hother tilvender sig den Føde, som er bestemt for Guden Odens Søn Balder, og derved faar overnaturlig Kraft.

Det Sagn, at „Nympherne" kort før Balders Død svige ham, ved at lade Hother smage den Mad, som øger Balders Kraft[1]), er ogsaa præget af Nordboernes Tro paa Diser eller Fylgjer, der tænktes kort før en Persons Død at blive ham fiendske eller at forlade ham[2]).

Hvis man indrømmer, at jeg ved Udviklingen i det foregaaende har gjort det sandsynligt, at Sagnet om Hother og Balder hos Saxo middelbart grunder sig paa Sagnet om Paris og Achilles og særlig staar i Forbindelse med Dares Phrygius's Fremstilling, saa vil man vistnok ogsaa ved Saxos Fortælling om Balders Død anerkjende Berøringspunkter mellem Saxo og Dares, skjønt dennes Skrift her ikke kan være den nordiske Fortællings eneste Kilde. Dog indrømmer jeg villig, at Berøringspunkterne her er saa svage, at de ikke kan bestyrke min Mening. Hother gjennemborer hos Saxo Balders Side med Sværdet og strækker ham halvdød til Jorden. Da Balder mærker, at hans Død nærmer sig, fornyer han den følgende Dag Kampen, medens hans

---

[1]) Dette Sagn minder ellers om det hos Apollodor Bibl. I, 6, 3 forekommende Træk, at Parcerne daare den af Zeus forfulgte Typhon, saa at han smager paa Forgjængelighedens Frugter (τῶν ἐφημέρων καρπῶν), som efter deres Ord skulde give ham større Kraft. Men historisk Sammenhæng finder her neppe Sted.

[2]) Se herom f. Ex. Keyser Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen Kap. 18.

Saar svier[1]). Han lader sig i en Bærestol føre ud i Kampen for ikke at dø ubemærket i sit Telt[2]). Natten efter viser Hel sig for ham i Drømme og siger, at hun den følgende Dag vil favne ham. Og Balder dør af det Saar, han har faaet, efter tre Dages Forløb.

I Kap. 34 fortæller Dares, at Achilles falder for Alexanders Haand. I det umiddelbart forudgaaende Kapitel berettes, at Achilles saares af Troilus og at han saaret forlader Kampen. Der kjæmpes i 6 Dage efter hverandre. Paa den syvende gaar Achilles, som paa Grund af sit smertefulde Saar har holdt sig borte fra Kampen[3]), igjen ud i Slaget. Efter at han har fældet Troilus, forlader han atter Kampen saaret af Memnon, hvem han dog, før han gaar bort, faar dræbt. Natten adskiller de Kjæmpende.

Fortællingen om Balders Død hos Saxo og Dares Phrygius's Beretning om Achilles's Endeligt har det tilfælles, at Helten kort før sin Død faar et svært Saar, som i flere Dage smerter ham og som tildels gjør ham udygtig til Kamp. Dog begiver han sig, efter at have faaet dette Saar, atter ud i Slaget. Idet Bipersoner, som Troilus, Memnon og Antilochus, tabtes af Minde, kunde det Stød, der gav Achilles Døden, let sammenblandes med de slemme Saar, han af andre fik, kort før sin Død. Dette bestyrkes ved Dares's Udtryk: Alexander Antilochum interimit ipsumque Achillem multis plagis confodit[4]). Modsætningen til interimit kunde let lede til den Opfatning, at Achilles ikke straks døde af de Saar, han fik af Alexander. Om den Kamp, som kjæmpedes Dagen, før Balder fik sit Ulivssaar, fortæller Saxo[5]): Slaget var meget blodigt, og begge Hære led omtrent ligestore Tab. Natten skilte de Kjæmpende. Disse Ord „Natten skilte de Kjæmpende“ bruger Dares om det sidste Slag, hvori Achilles deltager.

Natten før sin Død ser Balder i Drømme Hel,

---

1) dolore vulneris accensus.

2) Saxos Fortælling er her maaske paavirket af Galfrid af Monmouths Beretning om Uther Pendragon. Denne lader sig kort før sin Død, skjønt han er syg, paa en Bærebør føre ud i Kampen, da han heller vil dø med Hæder end leve med Skam (Hist. Brit. VIII, 22, 23). Her at formode Sammenhæng mellem Saxo og Galfrid synes ikke altfor dristigt, da jeg i det følgende skal paavise, at Saxos Beretning om Hother og Balder ogsaa ellers er paavirket af Galfrid.

3) qui aliquot dies vexatus in pugnam non prodierat.

4) Dares ed. Meister Kap. 34.

5) Saxo p. 123.

[redacted]

hvem Saxo kalder Proserpina, staa ved sin Side og forkynde ham, at han Dagen efter skal hvile i hendes Favn[1]). Dette Motiv kunde let være selvstændig nordisk Opfindelse, da ildevarslende Drømme saa ofte forekomme i den gamle nordiske Digtning[2]). Men ogsaa her tør vi sammenligne et nærbeslægtet Motiv i Achilles-Sagnet. I Iliadens næstsidste Bog fortælles, at da Achilles Natten efter Hectors Fald sover ved Havets Strand, træder en Gjæst fra Dødens Verden, Patroclus's Skygge, hen til hans Leie og taler til ham for at bede Achilles om at lade sin faldne Vens Lig brænde. Og i disse sine Ord spaar Patroclus Achilles hans nære Død:

mig har den hæslige Dødsmø
Slugt i sit Svælg[3]), fra Fødselen af i sin Vold hun mig havde.
Dog, gudlignende Helt, ogsaa dig er den Skjebne berammet,
Udenfor Troernes Mur i Kamp dit Liv at forlise[4]).

Det fortjener vistnok tillige Opmærksomhed som en neppe tilfældig Lighed, at Homer her nævner Dødsmøen, *Κήρ*, der med sit Gab omfatter den Døde, ligesom det nordiske Sagn nævner Hel, der skal omslutte Helten med sine Arme.

Saxo beretter, at der blev stor Glæde i Hothers Leir, da den Tidende spurgtes, at Balder var strakt halvdød til Jorden, medens hele Danernes Hær sørgede over hans Skjæbne[5]). Dares beretter, at Grækerne holdt Sørgelege ved Achilles's Grav[6]). Beneoit de Sainte More, som ved Achilles's Fald paaberaaber sig Dares, skildrer først Græker-

---

1) Saxo p. 124 sq.

2) Med Balders Drøm jævnføre man navnlig Atlamál 28, Sólarljóð 38 og Hrólfs saga kraka Kap. 5 Fornald. s. I, 14. Dog maa huskes, at alle disse Digtninger sandsynlig er yngre end Balder-Sagnet.

3) *ἀλλ᾽ ἐμὲ μὲν κήρ | ἀμφέχανε στυγερή.* I den af Bekker udgivne Paraphrase p. 795: *ἀλλ᾽ ἐμὲ ἡ θανατηφόρος μοῖρα κατέπιεν ἡ μισητή.*

4) Iliad. 23 V. 78—81. Homerus Latinus har intet tilsvarende.

5) Quo militibus nunciato totis Hötheri castris alacer exultantium clamor insonuit, Danis Balderi fortunam publico moerore prosequentibus: Saxo p. 124.

6) Dares Kap. 34.

nes Sorg over Heltens Død og beretter derpaa, at der blandt Trojanerne blev stor Glæde[1]). Jeg vover ikke her at antage en af Dares afledet fælles Kilde for Beneoit og det danske Sagn, men formoder, at begge, uafhængig af hinanden, har udvidet Dares's Fremstilling paa ensartet Maade ved at tilføie noget, som nødvendig maatte forudsættes[2]).

Efter Balders Begravelse raadspørger Oden Spaamænd om, hvorledes hans Søn skal blive hævnet[3]). Umiddelbart efter at Achilles's Begravelse er nævnt, heder det i en Redaktion af Dares's Skrift, at Grækerne enes om at raadspørge Guderne for at faa vide, hvorledes Achilles kan blive hævnet og Krigen endt[4]).

Efter Balders som efter Achilles's Død raad-

---

[1]) Le Roman de Troie V. 22256—22294.

[2]) Efter at have fortalt Balders Død har Saxo (p. 125) om hans Begravelse kun følgende Ord: Cujus corpus exercitus, regio funere elatum, facto colle condendum curavit. Det danske Sagn kan ogsaa her mulig have fulgt Dares, som siger: Agamemnon Achillem magnifico funere effert et, ut sepulcrum ei faciat, a Priamo indutias petit ibique funebres ludos facit (Kap. 34 efter det gamle Haandskr. i St. Gallen, der dog ikke har indutias). Jfr. Ordene i Trójumanna saga Kap. 28, der her oversætter Dares: lét Agamemnon konungr búa veglega grǫft hans. Men da Saxos Fortælling her ikke indeholder noget karakteristisk Træk, kan intet herom godtgjøres.

[3]) At Othinus, quanquam deorum præcipuus haberetur, divinos tamen et aruspices cæterosque, quos exquisitis præscientiæ studiis vigere compererat, super exequenda filii ultione solicitat Saxo p. 126.

[4]) Deinde consilium (Agamemnon) convocat, Argivos alloquitur. placet omnibus, ut, quid faciendo opus sit, dii consulantur Dares Kap. 35. Denne Text findes ikke i alle Haandskr. af Dares og synes ikke at være den oprindelige; men den staar i det gamle Hskr. i St. Gallen og er fulgt af Beneoit de Sainte-More (V. 22474) og Iscanus. At Guderne raadspørges om Krigens Ende og Hævn for Achilles's Drab, vise Dares's Ord i det følgende (efter St. Gall. Hskr.): a quibus responsum accipiunt per Achillis progenie(m) finem negocio dari . . . . . (Agamemnon ait Neoptolemum) arcersiri ad exercitum oportere ut parentem suum ulciscatur tandemque rei terminus detur.

spørges altsaa fremvise Væsener af den faldne Helts Nærmeste, for at disse kan faa vide, hvorledes han skal blive hævnet. Og efter begge Sagn gives der Svar, hvori den, som efter Gudernes Vilje skal hævne Helten, nævnes.

At Saxos Fortælling om Balders Død for Hothers Haand forudsætter Dares's Fremstilling, støttes ved Saxos Fortælling om Hothers Død. I det Slag, hvori Balders Hævner Bo fælder Hother, bliver Bo selv saa svært saaret, at han maa bæres til sit Hjem og Dagen efter dør af sine Vunder¹). Paa lignende Maade bliver efter Dares²) Alexander i Kampen fældet af Ajax, men Ajax har selv af Alexander faaet saa svært et Saar, at han maa bæres til Grækernes Leir, hvor han dør, efter at den Pil, som har givet ham Saaret, er dragen ud. Her er altsaa slaaende Overensstemmelse i Hovedsagen.

Ogsaa her viser Beneoit, om end i et meget uvæsentligt Træk, en Udvidelse af Dares's Fortælling, der er ensartet med den, som foreligger hos Saxo, skjønt hos ham ved den anden af de to Modstandere. Dares siger blot, at Alexanders Lig bliver baaret tilbage³) til Byen. Men hos Beneoit⁴) heder det, at de bar Paris's Lig ind i Byen paa hans Skjold. Saaledes er Dares's korte Beretning, at Ajax bæres tilbage til Leiren, i Saxos Fremstilling udvidet dertil, at Bo lægges paa et Skjold og bæres hen til sin Leir af Fodsoldater, som afløse hverandre.

At Hothers Banemand, om end kun tildels, har sin Oprindelse fra Paris's Banemand, har jeg altsaa fundet

---

¹) Saxo p. 131 sq.
²) Dares Kap. 35.
³) refertur Dares Kap. 35.
⁴) Porté en ont lo cors Paris
En la cité sor son escu.
Le Roman de Troie V. 22780 f.

bekræftet ved Sammenligning af Fortællingerne om deres Død. Hvorfra har da Hothers Banemand sit Navn?

Saxos Bous er en latinsk Gjengivelse af det gamle danske Navn Bo, Boe, der svarer til det oldnorske Búi. Saaledes er Bo hos Saxo Navn paa en Braavold-Kjæmpe og paa en Jomsviking, som begge i islandske Kilder kaldes Búi. Som Appellativ betyder búi Beboer eller Nabo (Bonde, som bor i Nærheden), i det ældre Sprog ogsaa Bonde; land-búi er Leilænding. Jeg formoder, at de Nordboer, som hørte Fortællingen om Paris og Ajax af Gaeler eller Irer, paa Grund af Lydligheden forstod Navnet Ajax som irsk aithech, senere skrevet aitheach, der betyder Bonde, Leilænding[1]), og derfor oversatte det ved det enstydige Búi, som var et sædvanligt Navn.

Først skal jeg søge at paavise, at aithech, aitheach, Bonde, i Lyd laa saa nær ved Ajax, Accus. Ajac-em, at Nordboerne let kunde tillægge dette fremmede Navn hint irske Ords Betydning. Det irske korte ai, der er opstaaet af a ved Indflydelse af et følgende i, har i gammel Tid vistnok ligesom nu været udtalt som et kort æ. th blev udtalt som aandende d (ð), men udtales nu som h eller er endog i flere Egne af Irland blevet aldeles stumt. At det allerede i gammel Tid tildels har lydt meget svagt eller endog er forstummet, ser man af oldirsk láe, láa, lá = lathe Dag og af Præpositionen la, le, hos, der oprindelig vistnok har lydt leth og hænger sammen med leth Side. Navnlig i Skotland maa th mellem Vokaler tidlig have lydt svagt, thi i The Book of Deir skrives bead for bethad[2]).

---

[1]) aithech oversættes af Stokes Irish Glosses p. 100 ved „peasant". I O'Currys Manners and Customs II, 36. III, 469 forklares det ved „a tenant, a plebeian" og som enstydigt med angelsaks. ceorl. Efter Windisch (Irisches Wörterbuch): „Mann aus einer der unteren der besitzenden Classen; .... „champion" in den romantischen Erzählungen dann „vassal", „farmer", mit der Nebenvorstellung des Bäuerischen und Ungeschlachten".

[2]) Stokes Goidelica[2] 115.

Det irske e, der senere, saaledes som i aithech, skrives ea, maa for Nordboerne have lydt som ja. Dette ser man af Gjengivelser som bjannak for bennacht, Kerþjálfaðr for Tordelbach, Kjallakr for Cellach, Kjarvalr for Cerball o. s. v. Irsk ch i Udlyden efter Vokal gjengives i Oldnorsk sædvanlig ved c, k, ligesom The Book of Deir ofte skriver c, cc for ch i Udlyden. Irsk aithech har derfor vistnok lydt for Nordboerne som ǣjak eller ogsaa som æðjak.

Jeg har i det foregaaende flere Gange bemærket, at de gamle Nordboer, ligesom ethvert Folk paa et mere primitivt Standpunkt, især naar det ikke er afhængigt af en omfangsrig skreven Litteratur, søgte at assimilere det fremmede, de optog, med det hjemlige ogsaa i Form, og saa fuldstændig som muligt at føre det, de hentede udenfra, over i den hjemlige Forestillingskreds og i den hjemlige Udtryksmaade. Særlig viser denne Trang sig deri, at man ved Optagelse af fremmede Fortællinger ofte ogsaa oversatte Navnene, baade Personnavne og Stedsnavne. Da det fremmede ikke altid rigtig forstodes, kunde Oversættelsen naturligvis let blive feilagtig. Hos Nordboer, Engelskmænd og Irer har vi overmaade mange Exempler paa slige Oversættelser af Navne, af hvilke jeg skal nævne nogle faa. I en islandsk Skindbog er med en Haand fra anden Halvdel af 14de Aarhundred skrevet en Fortælling om Romerne, hvori man beraaber sig paa en Historieskriver „Teit den avindsyge“ [1]). Det er Titus Livius. Det romerske Navn Livius er her blevet forvekslet med lividus. Pontius i Navnet Pontius Pilatus blev i Middelalderen almindelig misforstaaet, som om det kom af Pontus [2]), og oversat paa Norsk ved enn Pondverski [3]), paa Angelsaksisk ved se Pon-

[1]) Teitr hinn ǫfundsjúki Gislason 44 Prøver S. 382, Teitr enn ǫfundsami S. 383.

[2]) Se Sievers i Zeitschr. f. deutsch. Alterth. 19, 31. Denne Misforstaaelse gav Anledning til Fabler om Pilatus, jfr. Schönbach i Anzeiger für deutsch. Alterthum 2, 191 f.

[3]) Fritzners Ordbog S. 856.

tisca [1]). I en islandsk Fortælling om Romerne, der er nedskreven i første Halvdel af 14de Aarh., er Tale om en Elv i Spanien, som heder øruga [2]). Dette Navn, der er dannet af oldn. øruggr tryg, er en Oversættelse af Sicoris [3]), hvilket Navn Oversætteren misforstod, som om det var dannet af securus, der paa Oldsaksisk hed sikor.

Den engelske Konge Ælfred oversatte Boethius's Ord fidelis ossa Fabricii [4]) ved þæs wîsan goldsmiðes bân Wêlondes, idet han ved Fabricius tænkte paa faber og derfor gjengav Navnet ved Navnet paa den ypperste Smed, Engelskmændene kjendte [5]). Nordmændene kaldte Byen Toledo i Spanien paa sit eget Tungemaal Tollhús [6]) „Toldhus", fordi de misforstod Navnet Toletum, som om det hørte sammen med Middelalderens latinske Appellativ toletum, der ogsaa findes skrevet tolnetum og kommer af det gamle telonium Toldsted. Denne Misforstaaelse har Nordboerne vistnok optaget fra Folk paa de britiske Øer, thi i et gammelirsk Haandskrift i St. Gallen finde vi Tolletum paa et Sted, hvor det rigtig skal forstaaes som Byens Navn, forklaret som Appellativet, der betyder Told [7]).

I en Slægtrække, som opregner Odens Forfædre og som stammer fra Angelsaksisk, heder det: hans son Athra, er vér kǫllum Annan [8]). Paa Island har man troet, at Navnet Athra havde Betydningen „den anden", og saa oversat det ved Annarr; men Athra er en Forvanskning af Hathra [9]).

Jeg kunde nævne mange andre Exempler, men disse kan

---

[1]) Evangelium Nicodemi ed. Thwaites p. 1.
[2]) Gislason 44 Prøver S. 359.
[3]) Lucan. Pharsal. I, 14.
[4]) Boeth. de consol. II, 7.
[5]) Grimm Deutsche Mythol.[3] S. 351.
[6]) Mariu saga udg. af Unger S. 110.
[7]) tolletum .i. esgal vel tenlach .i. census quod tollitur: Ascoli Il codice Irlandese dell' Ambrosiana II, p. 38 jfr. p. 163.
[8]) Sn. E. I, 24, Formáli Kap. 9.
[9]) Grimm Deutsche Myth. Nachträge S. 389. 395.

være tilstrækkelige til at støtte den Mening, at Bous, Bo som Navn paa Hothers Banemand er en Oversættelse af Ajax, hvilket Navn Nordboerne forstod som det irske aithech, en Bonde.

Den Ajax, som fælder Paris, er efter det antike Sagn Telamons Søn. I Kap. 35 af Dares's Skrift nævnes Alexanders Banemand Ajax uden nogensomhelst nærmere Bestemmelse i den Haandskrift-Familie, som beretter, at Guderne raadspørges, og som altsaa middelbart maa ligge til Grund for den nordiske Tradition. I Middelalderen kunde Mænd, som havde meget indskrænket Kundskab om den trojanske Krig, her ved at læse eller høre forelæst denne Text af Dares's Skrift let feilagtig tænke paa Ajax Oileus's Søn, der efter Fortællingen hos Dares Kap. 21 forfølger Alexander. Sammenligningen af Beneoit de Sainte-More, der har benyttet Dares som Kilde, gjør denne Mulighed til Virkelighed. Thi hos ham er det Lokreren Ajax, som fælder Paris[1]). Den nordiske Tradition forudsætter den samme Forstaaelse af Dares's Ord. Dette slutter jeg for det første deraf, at Bos Moder hos Saxo heder Rinda d. e. i nordisk Sprogform Rindr, hvilket Navn ogsaa islandske Kilder give Moderen til Balders Hævner[2]).

I dette Navn Rindr gjenkjender jeg Rhene, der hos Hygin. fab. 97 p. 90 (ed. Schmidt) er Navnet paa den lokriske Ajax's Moder[3]). I Oldnorsk og overhoved i Nordisk, ligesom i andre germanske Sprog, støttes ofte ved Ord, som er optagne fra et fremmed Sprog, n efter lang Stavelse ved et d, hvormed følger Forkortelse af den forudgaaende Vokal, hvis den var lang. Saaledes vend, Navn for Bogstavet v,

---

[1]) cels de Logres V. 22603. 22674.

[2]) Formen Vrindr, som P. A. Munch (Det oldnorske Sprogs Grammatik S. 109) og endnu Vigfusson i sin Ordbog antager, er uhjemlet og urigtig. I Vegtamskv. 11 er det for Versemaalets og Udtrykkets Skyld nødvendigt efter Rindr berr at tilføie Vála, hvorved enhver Grund til at tænke paa Vrindr bortfalder.

[3]) Efter Homer Il. 2, 797 avler Oileus med Ῥήνη Sønnen Medon.

af oldengelsk wên, wœn; prísund, af oldfransk prisun, prison, middellat. prisuna; drómundr af gammelengelsk dromound, dromoun, gammelfransk dromon og dromont, lat. dromo, dromonem, δρόμων; Sǫlmundr i Karlamagnús saga som Gjengivelse af det fremmede Navn Salomon; Meilandsborg af Mediolanum, middelhøitydsk Meilân, Meilant; Vǫlundr, oldeng. Wêland efter min Mening ved Folkeetymologi opstaaet af Vulcanus. At Vokalen e i Rhene blev forandret til i i Rindr, var ved et Hunkjønsord, der bøies som hildr, efter nordiske Lydregler nødvendigt.

At Balders Hævner efter sin Oprindelse, skjønt kun tildels, er Ajax Oileus's Søn, vil vi siden finde støttet ved hans Navn i det islandske Balder-Sagn.

Fortællingen om Balders Hævner hos Saxo forklares i sin Oprindelse dog ikke ved Henvisning til Paris's Banemand alene. Dette er tydeligt allerede af den Hovedforskjel, at Bous, for at Balder kan blive hævnet, først skal avles, fødes og ankomme fra et fremmed Land, medens Ajax har deltaget i den trojanske Krig fra dens Begyndelse af.

Saxo har en udførlig Beretning om Odens Beilen til Rind, der skal blive Bos Moder. Da det er spaaet Oden, at han med den russiske Konges[1]) Datter Rind skal avle en Søn, der af Skjæbnen er bestemt til at hævne sin Broders Drab, gaar han efter at have gjort sig ukjendelig ved en sid Hat[2]) i Tjeneste hos Rinds Fader. Han bliver Hærfører og jager alene en hel Hær paa Flugt. Nu aabenbarer han sin Elskov for Kongen og faar af denne et gunstigt Svar, men Kongedatteren, som har et haardt og ubøieligt Sind, giver ham et Ørefigen, da han beder om et Kys. Næste Aar kommer han forklædt igjen, udgiver sig for Guldsmed og kalder sig Roster[3]). Han smeder flere prægtige Smykker, som han giver Rind, men da han atter beder om et Kys,

[1]) Ruthenorum regis.
[2]) Med denne optræder Oden jævnlig.
[3]) Rosterum se vocitari . . . perhibuit. D. s. s. isl. Hroptr, der er Odens Navn.

faar han et Slag i Ansigtet. Tredje Gang kommer Oden igjen som en Kjæmpe, der er øvet i al krigersk Idræt. Men heller ikke denne Gang er han heldigere; thi da han, efter at have vist sig som en udmærket Rytter i Kongens Gaard, vil drage bort og ved Afskeden beder Rind om et Kys, faar han et Stød saa stærkt, at hans Hage rører ved Jorden. Da ristede han Runer paa Bark og berørte Rind med denne, hvorved hun blev som vanvittig[1]).

Oden vilde endnu ikke opgive sit Forehavende og fjerde Gang kom den utrættelige Vandrer igjen i Pigedragt[2]). Kongen optog ham blandt sine Husfolk, der holdt ham for en Kvinde. I Kongsgaarden kaldte han sig Vecha og sagde, at han var lægekyndig. Han blev optagen blandt Dronningens Tyende og blev Prinsessens Tærne, der skulde følge hende om Dagen og to hendes Fødder om Aftenen. Da hændte det sig, at Rind blev syg[3]), og da Vecha tidligere havde vist, at hun virkelig var lægekyndig, lod Prinsessen den, hvem hun før havde haanet, hente for at blive helbredet. Efter at Vecha havde undersøgt Sygdommen, sagde hun, at den Syge maatte have en Lægedrik, men den var saa besk, at Kongedatteren ikke vilde kunde taale den, hvis hun ikke blev bunden. Kongen, som tog Vecha for en Kvinde, lod nu Datteren binde, og den foregivne Læge benyttede da Leiligheden til at naa sine Ønskers Maal. Nogle mene dog, siger Saxo, at dette skede med Kongens Tilladelse.

Guderne forjog Oden paa Grund af denne hans Færd[4]), fra hvilken Forvisning han kom igjen efter ti Aars Forløb.

---

1) Quam protinus (Othinus) cortice carminibus adnotato contingens lymphanti similem reddidit.

2) puellari veste sumpta, quarto regem viator indefessus petivit. I Digtet Vegtamskviða kalder Oden sig Vegtamr d. e. den Veivante. Feilagtig siger Müller i Notæ uberiores p. 121 og Müllenhoff i Haupts Zeitschr. VI, 456, at Oden antager en gammel Kvindes Skikkelse.

3) Saxo antyder ikke, at denne Sygdom staar i Forbindelse med Prinsessens tidligere Vanvid, hvilket dog i det ægte Folkesagn sandsynligvis har været Tilfældet.

4) quod scenicis artibus et muliebris officii susceptione teterrimum divini nominis opprobrium edidisset: Saxo p. 130.

Da Oden saa fik høre, at hans Søn Bo, hvem Rind havde født ham, viste Lyst til Hærfærd, lod han ham hente til sig og mindede ham om hans Broder Balders Drab: Bo burde, sagde han, heller hævne sin Broder end undertrykke uskyldige Mennesker [1]). Bo drog da med en russisk Hær mod Hother [2]).

Digtningen om Balders Hævner er vel overhoved den Del af det danske Sagn om Hother og Balder, hvori Nordboerne har udfoldet størst Selvstændighed, og jeg formaar ikke at føre alle denne Digtnings enkelte Led og Motiver tilbage til deres Oprindelse.

Saa meget synes mig dog klart, at i Bo, Hothers Banemand og Balders Hævner, mindst to af den antike Digtnings Personer er sammensmeltede, nemlig Ajax, Paris's Drabsmand, og Pyrrhus eller Neoptolemus, Achilles's Søn og Hævner. Denne Sammensmeltning har sin naturlige Grund deri, at den, der fældte en Persons Banemand, ifølge Nordboernes Retsbevidsthed maatte opfattes som hans Hævner.

Ligesom Bo kaldes Balders Hævner, saaledes betegnes Neoptolemus af Dares som Achilles's Hævner [3]). I Lighed med Neoptolemus hentes Bo [4]) i sin tidlige Ungdom til den Krig, som han efter en Spaadom er bestemt til at ende, men hvori han ikke før har deltaget.

Hertil kommer følgende iøinefaldende og karakteristiske Overensstemmelse: Bo blev ligesom Neoptolemus avlet, medens Faderen var forklædt som ung Pige. Dette med det antike Sagn overensstemmende Træk i Fortællingen om Bo tør ansees for at høre til Sagnets oprindeligste Led. Og til dette Træk slutte sig nogle mindre karakteristiske Omstændigheder, ved hvilke Sagnet om Bo lader sig forbinde med Sagnet om Neoptolemus, navnlig saaledes som dette var

---

1) Jfr. Helg. Hjǫrv. 10. 11.
2) Saxo p. 126—131.
3) Agamemnon ait . . . eum (Neoptolemum) arcersiri ad bellum oportere ut parentem suum ulciscatur tandemque rei terminus detur: Dares Kap. 35 efter Haandskr. i St. Gallen.
4) accersitum Saxo p. 131.

kjendt fra Statius's Digt Achilleis[1]). Oden kommer i Pigeklæder til den Konge, som er Rinds Fader, faar Tilladelse til at være i hans Hus[2]) og optages siden blandt Dronningens Tærner; Achilles kommer i Pigedragt til Kong Lycomedes, Deidamias Fader, og optages af ham blandt hans Husfolk[3]). Achilles følger Deidamia overalt som hendes Legesøster; Oden følger Rind som hendes Tærne[4]). I begge Digtninger maa endelig den som Pige forklædte Elsker bruge Vold for at naa sine Ønskers Maal[5]), medens dog de nærmere Omstændigheder i de to Fortællinger her er aldeles forskjellige.

Thetis bringer Achilles forklædt som Pige til Lycomedes, for at han hos ham kan være skjult og saaledes undgaa at deltage i Angrebet paa Troja; det er først efter Ankomsten til Lycomedes, at Achilles forelsker sig i Deidamia. Derimod er det for at vinde Rinds Kjærlighed, at Oden forklæder sig som Pige og kommer ene til hendes Faders Gaard. Men et Bevis for, at disse Afvigelser fra Sagnet om Achilles og Deidamia let kunde komme ind, har vi deri, at netop de samme Forandringer har fundet Sted ved en poetisk Be-

---

1) Statius fortæller, at Achilles vinder Deidamia ved en Bacchusfest, hvor hun med de andre Kvinder raser (gratos deo praestare furores Achill. I, 597), og hvor Achilles, som en Bacchus at se til, i Pigedragt svinger Thyrsus (den Stav, hvis Slag i Bacchus's Haand gjør Menneskene rasende). Staar i nogen Forbindelse hermed Saxos Fortælling, at Oden, før han som Pige kommer til Kongsgaarden og vinder den Elskede, gjør Rind som rasende ved at berøre hende med et Stykke Bark, hvorpaa han har ristet Runer?

2) A quo receptus Saxo p. 128.

3) pater . . . occultum Aeaciden . . . accipit: Stat. Achill. I, 363 ff.

4) Det er lærerigt at iagttage, hvorledes den samme Situation i to Digtninger, der er uafhængige af hinanden, kan udføres paa lignende Maade. Saxo p. 129 fortæller om Oden, der er hos Rind som hendes Tærne: Licebat quoque lympham pedibus ministranti suras ac superiores femorum partes contingere. Dette minder om Scenen ved Bækken mellem Achilles og Deidamia hos Konrad af Würzburg V. 16060—16079.

5) vi potitur votis: Stat. Achill. I, 642.

handling fra Middelalderen af Sagnet om Achilles og Deidamia, hvilken ikke staar i nogen historisk Sammenhæng med det danske Sagn. I sin Weltchronik har Wieneren Jans Enenkel, der døde ved 1250, behandlet Fortællingen om Achilles og Deidamia paa den plumpe sanselige Maade, der var saa sædvanlig i Middelalderens novellistiske Fortællinger [1]). Efter denne Fremstilling hører Achilles, da han er 20 Aar, om en skjøn Kongedatter, og for at vinde hende forklæder han sig som Jomfru og kommer ene til hendes Faders Gaard, hvor Dronningen tager ham i Tjeneste og byder ham, hvem hun holder for en fremmed høibaaren Mø, at lære hendes Datter. Disse Forandringer af Sagnet er naturlig fremkomne derved, at Kjærlighedsforholdet mellem Mand og Kvinde stærkere er fremhævet og da tillige er opfattet som indeholdende det Motiv, der fremkalder de forudgaaende Begivenheder. Men i det nordiske ældre Sagn staar dog, overensstemmende med den alvorlige Livsopfatning, hvoraf det i det hele er præget, Hævnen for den faldne Helt som det egentlige Grundmotiv.

Det Træk, at en Elsker forklædt som Kvinde faar Adgang til den Elskede, findes rigtignok i mange andre Digtninger, af hvilke de fleste dog er fra den senere Middelalder [2]). Naar jeg tror at have Ret til at sætte Sagnet om Odens Beilen til Rind i særlig Forbindelse med Sagnet om Achilles's Beilen til Deidamia, saa er det fordi der i begge disse Sagn af den som Pige forklædte Elsker avles en Søn, der efter Gudernes ved en Spaadom forkyndte Vilje skal hævne en falden Helt og ende den Krig, hvori denne har kjæmpet, og fordi den Helt, som i den nordiske Digtning saaledes hævnes, nemlig Balder, efter den i det foregaaende givne Udvikling har sin Oprindelse fra Achilles.

---

[1]) Trykt i v. d. Hagens Gesammtabentheuer II, 493—508.

[2]) Se herom navnlig Svend Grundtvig i Danmarks gamle Folkeviser I, 271 f. og Jänicke i Deutsches Heldenbuch IV S. XL—XLII. Særlig kan her nævnes Digtningen om Hugdietrichs Beilen, som Müllenhoff har sammenstillet med Odens Beilen til Rind, medens Wackernagel deri har seet en Efterdannelse af Fortællingen om Achilles.

Sagnet om de Begivenheder, der lede til Vos Fødsel, hvis Grundlag jeg saaledes har søgt at bestemme, er senere under sin Vandring blevet udvidet og forandret ved Indflydelse af forskjellige andre Digtninger. Folket har stærkere, end oprindelig var Tilfældet, fremhævet det Træk, at Kvinden modstræbende blev vunden. Dette Sagn kunde da let blive videre forandret og optage nye Træk ved Indflydelse af andre eventyrlige Fortællinger, der behandlede det saa ofte forekommende Æmne, at en overmodig Jomfru modstræbende vindes af en Beiler, som hun tidligere haanlig har forstødt og som under forskjellige Forklædninger søger at faa Adgang til hende. Man tør saaledes antage, at Saxos Beretning om Odens Beilen til Rind er bleven paavirket af en Fortælling, der har været nærbeslægtet med Clarus saga (som i første Halvdel af 14de Aarhundred er oversat paa Islandsk fra en i Frankrig funden paa latinske Vers affattet Original) ligesom med talrige Eventyr, der behandle væsentlig samme Æmne som denne Saga[1]). Edzardi[2]) har gjort opmærksom paa denne Sagas Lighed med Saxos Fortælling: ligesom Oden tre Gange med Skam maa drage bort fra Rind, saaledes bliver Clarus tre Gange med Haan og Skam bortvist af Serena, førend han, forklædt og under et fremmed Navn vinder hende. Og ligesom Oden hos Saxo ligeoverfor Rind anden Gang optræder som kunstfærdig Guldsmed, saaledes medbringer Elskeren i Clarus saga samt i flere med denne beslægtede Eventyr, for at faa bøiet den modstræbende Skjønne, kunstige Guldsmedarbeider.

Paa den anden Side er Fortællingen hos Saxo mulig middelbart bleven paavirket af den hos Ovid Metamorph. XIV, 623 ff. fortalte Mythe om Vertumnus og Pomona[3]). For

---

[1]) Se herom Reinhold Köhlers Sammenstilling i Cederschiölds Udgave af Clarus saga p. I.

[2]) Literar. Centralblatt 27 März 1880.

[3]) Allerede P. E. Müller i Notæ uberiores in Saxonem p. 121 har gjort opmærksom paa Ligheden mellem Mythen hos Ovid og Fortællingen om Oden og Rind hos Saxo.

at vinde Pomonas Kjærlighed forvandler Vertumnus sin Skikkelse paa mange Maader, men længe forgjæves[1]). Han viser sig som Høstkarl, saa som Kriger[2]), derpaa som Fisker. Oden optræder først som Hærfører (magister militum) hos Rinds Fader, og tredje Gang som en i alskens krigersk Idræt øvet Kjæmpe. Endelig forvandler Vertumnus sig til en gammel Kjærring, der taler Vertumnus's Sag, men, da heller ikke dette hjælper, viser han sig i sin sande Skikkelse, straalende som Solen, og vinder da Pomona.

Men nye Træk og Motiver synes at være blevne tilførte Sagnet om Bos Fødsel ogsaa fra andre Fortællinger end de, jeg i det foregaaende har nævnt[3]).

Da Oden i Pigedragt kommer til Rinds Fader, kalder han sig Vecha. Dette synes at gjengive en olddansk Form Vekka[4]).

Efter min Mening er Vekka for Vetka[5]) d. e. en

---

[1]) V. 652 f.: Denique per multas aditum sibi saepe figuras | Repperit, ut caperet spectatae gaudia formae. Odensnavnet Svipall (Grímn. 47) har samme Betydning „den Foranderlige" som Navnet Vertumnus.

[2]) V. 651: Miles erat gladio.

[3]) Jeg vover ikke at afgjøre, om en af disse har været Fortællingen om Achilles's Fødsel, der i saa Fald tildels skulde være sammenblandet med Beretningen om hans Søns Fødsel. Hahn (Sagwissenschaftliche Studien S. 387 f.) har sammenstillet de to Sagn: det ene, hvori Peleus holder den modstræbende Thetis fast og med hende avler Achilles, det andet, hvori Oden faar bundet Rind, med hvem han avler Bo. Achilles's Fødsel kunde let sammenblandes med hans Søns Fødsel, da der i en Henseende er en iøinefaldende Parallelisme mellem Fader og Søn: Om begge spaaes det, at deres Nærværelse er nødvendig, for at Troja kan blive ødelagt; baade Achilles, der paa Scyrus kaldtes Pyrrha, og Pyrrhus hentes til den trojanske Krig fra Scyrus, efter nogle Beretninger endog af samme Mand Ulixes.

[4]) Hos Saxo bruges ch i Navne ofte ensbetydende med c. Undertiden bruger han ikke Konsonantfordobling; saaledes skriver han Sictrugus d. e. Sigtryggr.

[5]) Vekka for Vetka, som ekki af etke; hvacki = hvatki i Ágrip Kap. 17 (Dahlerups Udg. S. 41 b L. 14); almakan d. e. almákkan = almátkan paa Stenen fra Flatdal i Telemarken; nekkverr for netkverr, neveitekhverr; flere andre Exempler har jeg nævnt i Tidskrift for Philologi og Pædag. IX, 125 f.

Kvinde, som øver Trolddom. Dette støttes ved Lokes Ord til Oden i Ægers Hal Lokas. V. 24:

En þik síða kóðu
Sámseyju í
ok drapt á vett sem vǫlur;
vitka líki
fórt verþjóð yfir,
ok hugðak þat args aðal.

Denne Strophes to Halvdele synes ikke at omtale samme men dog en ensartet Optræden af Oden. Loke sammenligner først Odens Optræden med Spaakvinders og bruger derom Udtrykket síða, som Skalden Kormak bruger om Odens Kunster for at vinde Rind[1]). Derpaa betegnes den i anden Strophehalvdel omtalte Færd som kvindagtig, usømmelig for en Mand (args aðal). Derfor antager jeg, at Loke her sigter til Forholdet til Rind, og at det rigtig skal hede: vitku (eller Vitku) líki[2]).

Den Forskjel mellem Sagnet om Bos Fødsel og Sagnet om Neoptolemus's Fødsel, som er mest paafaldende og vanskeligst at forklare, er den, at Neoptolemus er Achilles's Søn, medens Bo er Balders Broder, ikke hans Søn, hvormed ogsaa den Omstændighed hænger sammen, at Bo først avles efter Balders Død. Jeg maa indrømme, at jeg ikke kan paavise Anledningen til denne Forandring[3]).

---

1) Sn. E. I, 236 (Skáldsk. Kap. 2): seið Yggr til Rindar.

2) Ellers forekommer kun Hankjønsordet vitki. Med Udtrykket fórt verþjóð yfir i Lokasenna kan sammenlignes viator indefessus hos Saxo p. 128.

3) Skal Forklaringen søges i den foran antydede Sammenblanding af Sagnet om Achilles's Fødsel med Sagnet om Neoptolemus's Fødsel? Hvis en saadan Sammenblanding havde fundet Sted i den Beretning, der har dannet Grundlaget for det nordiske Sagn, var der intet paafaldende i, at dette gjorde Bo ligesom Balder til Odens Søn. Endnu fjærnere ligger det vel at søge Forklaringen i Paavirkning af Mythen om Jupiter, som i Dianas Skikkelse vinder Antiopes Kjærlighed, hvilken Mythe kortelig fortælles af Scholiasten til Stat. Achill. I, 263; i selve Digtet minder Thetis Achilles om denne Jupiters Forvandling, da hun fører sin Søn forklædt som Pige til Scyrus.

Sagnet om Odens Landsforvisning har oprindelig sikkerlig intet havt at gjøre med Sagnet om Rind og Bo, er mulig endog først af Saxo sat i Forbindelse hermed. Derfor vil jeg ikke i denne Sammenhæng behandle hint Sagn.

Han, som spaar Oden, at hans Søn med Rind skal hævne Balder, heder hos Saxo Rostiophus Phinnicus[1]). Til en Finn er han gjort, fordi Finnerne (d. e. Lapperne) ansaaes for Mestere i Spaadoms- og Troldoms-Kunst. Han kjendtes ogsaa af Islændingerne. I de Vers med Jættenavne, som er optagne i Snorres Edda[2]), findes Hrossþjófr; og at det islandske Sagn ligesom det danske har omtalt ham som Spaamand, tør sluttes deraf, at han i Digtet Hyndluljóð nævnes ved Siden af Spaakvinden Heiðr som dennes Frænde[3]).

Naar Sagnet om Hother og Balder middelbart har sin Oprindelse fra Digtningen om den trojanske Krig, er det paa Forhaand sandsynligt, at Rosstjov har sit Udspring fra de samme Kilder som hint Sagn, der er det eneste, hvori han optræder.

Navnet Hrossþjófr betyder „Hestetyv" [4]), men det antydes ikke, hvorfor Spaamanden bærer et Navn af dette Indhold, der for en Sandsiger synes lidet betegnende. Jeg formoder i dette Navn en ved etymologisk Omtydning fremkommen Forandring af Navnet paa en antik mythisk Person, der spaar om den trojanske Krig.

Statius antyder i sin Achilleis[5]), at Proteus havde spaaet, vistnok førend endnu Achilles var født, at denne Helt, hvis han deltog i den trojanske Krig, skulde beseire Trojanerne, men selv falde for Troja. I denne Proteus søger jeg Forbilledet for det nordiske Sagns Hrossþjófr, som spaar,

---

[1]) Saxo p. 126.
[2]) Sn. E. I, 555.
[3]) Hyndl. 32: Heiðr ok Hrossþjófr Hrímnis kindar.
[4]) Jfr. hrossa þjófa Hárbarð. 8.
[5]) I, 32 og paa flere Steder.

at Rind skal føde Oden en Søn, der skal hævne Balder[1]. Statius blev i den tidlige Middelalder meget læst, hvorved forklarende Scholier blev tagne til Hjælp, og jeg har i det foregaaende, baade ved Sagnet om, at Balder er Odens Søn, og ved Sagnet om Bos Fødsel, fremsat den Formodning, at Statius's Achilleis er iblandt de Kilder, fra hvilke Fortællingen hos Saxo middelbart har sit Udspring. Efter Statius indfører Konrad af Würzburgs tydske Digt om den trojanske Krig i udførlig Fremstilling en gammel Spaamand Protheus, der ved Peleus's og Thetis's Bryllup forudsiger, at Thetis skal undfange og føde en Søn, der skal dø for Troja[2]. I Middelalderen skrev man sædvanlig protheus[3], ikke proteus, som om Navnet var sammensat med græsk θεός Gud.

Nu har efter min Mening Nordboerne af irske Geistlige hørt det Sagn om den trojanske Krig, som de siden har forvandlet til Digtningen om Hother og Balder. I Irsk fandtes oprindelig ikke p i hjemlige Ord, da det p, som de celtiske Sprog engang havde havt tilfælles med de andre indo-europæiske Sprog, overalt var faldet bort. Derfor beholdt Irerne ved Optagelse af Ord fra Latinen i den ældste Tid heller ikke p. Sædvanlig forandrede de latinsk p til c, som i cruimther Præst = presbyter, middellat. prebiter; clúm = lat. pluma, o. s. v. Sjælden kastede de p i latinske Ord bort[4]. Et sikkert Exempel herpaa er følgende. Bedstefader

[1]) Hvis denne Formodning er rigtig, støttes derved den før nævnte Antydning, at Sagnet om Achilles's Fødsel kunde være sammenblandet med Sagnet om Neoptolemus's Fødsel i den Fortælling, som ligger til Grund for det danske Sagn om Bos Fødsel.

[2]) V. 4496—4616. Se Dunger: Die Sage vom trojanischen Kriege, S. 66. Hos Hygin. fab. 118 (p. 102 ed. M. Schmidt) forkynder Proteus efter Trojas Ødelæggelse Menelaus, hvad der maa gjøres for at forsone Guderne; jfr. Homers Odysse 4de Bog. Men dette vedkommer os her ikke nærmere.

[3]) Saaledes i Haandskriftet af Mythograph. Vatic. II, 16, 8; II, 132, 15; II, 133, 23; i Scholiet til Stat. Achill. I, 323; hos Konrad af Würzburg V. 4548, og fl. St.

[4]) Windisch i Kuhns Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung VIII, 15 udtaler sig herimod; men Whitley Stokes deler den i Texten fremsatte Mening.

af den hellige Patrik, der var født 387 i det armoriske Gallien, hed Potitus [1]), hvilket er et ikke usædvanligt romersk Navn. Dette er paa Irsk blevet forandret til Otid [2]).

Protheus maatte altsaa i Irernes Mund nærmest blive til Crotheus eller til Rotheus. Jeg formoder snarest, at p i dette Navn blev kastet bort [3]), og at det er dette (P)rotheus, som Nordboerne har omgjort til Hrossþjófr for at faa frem et Navn, som havde en i Nordisk forstaaelig Betydning og indeholdt Sammensætningsled, der, saaledes som hross Hest og þjófr Tyv, ellers brugtes i Mandsnavne. Nordboerne tillagde Væsener, som var af Jætteslægt, i fortrinlig Grad Spaadomsevne, og saaledes blev ogsaa Spaamanden Hrossþjófr en Jætte. Ligesom en Jætte stjal Thors Hammer og en anden ranede Idun med hendes Æbler, saaledes fandt man heller ikke „Hestetyv" som Navn paa en Jætte urimeligt [4]).

Denne min Gjætning om Spaamanden Hrossþjófr kan forkastes, uden at det vil have nogen Indflydelse paa Opfatningen af Balder-Sagnet i det hele.

---

[1]) Confessio S. Patricii de vita et conversatione sua i Acta Sanct. Bolland. 17 Mart.

[2]) Stokes Goidelica² p. 126; Three Middle-Irish Homilies ed. by Stokes p. 4. Stokes Goidel. p. 18 mener, at irsk caut, cut, cud, Hoved, er Laanord fra lat. caput.

[3]) Den Omstændighed, at Irerne i sit eget Sprog havde en Partikel ro-, der i Form svarede til lat. prŏ-, kunde bidrage hertil. Jeg finder det mindre sandsynligt, at Hrossþjófr er opstaaet ved Omtydning af en Form Crotheus. Dog kunde irsk c i Fremlyden blive til oldn. h, thi saaledes er irsk cnocán blevet til isl. Hnokan eller Hnokkan Landn. 5, 8 (Isl. ss. I, 298), se Stokes i Revue Celtique III, 188.

[4]) Ligesom Slutningen -theus af Protheus her er blevet til þjófr, andet Led i Hrossþjófr, saaledes identificerede man -thia, Slutningen af Sithia, Sythia (d. e. Scythia), med þjóð, andet Led af Svíþjóð. I Hrossþjófr af (P)rotheus er h kommet til som i Hlymrek og i hlébarðr = mht. lêbart. At Hrossþjófr ikke ved sit ss er for langt fjernet fra (P)rotheus til at kunne være opstaaet heraf ved Folkeetymologi, kan støttes ved et tydsk Exempel: Caucasus er i Middelhøitydsk blevet forandret, vistnok fra først af med Tanke paa ital. sasso, lat. saxum, til Gougelsahs, Göckelsass, Gloggensachsen, Kockensaz.

Hidtil har jeg opsat Forklaringen af Navnene paa Sagnets to Hovedpersoner. Om det ene har jeg kun at byde en dristig Hypothese, der ikke kan danne et trygt Grundlag for en Forklaring af det hele Sagns Oprindelse. Det andet Navn formaar jeg slet ikke at udlede fra den Kilde, i hvilken jeg finder Sagnets Oprindelse.

Navnet Hotherus, Hötherus hos Saxo svarer til det islandske Navn Hǫðr, Gen. Haðar, Dat. Heði (Hęði), der tillige er Navnets fællesnordiske Form. Dette Navn betyder Krig, Kamp eller ogsaa Kjæmper, Stridsmand. Det hører sammen med Hunkjønsordet hǫð i Sammensætningen geirahǫð, der er Navn paa en Valkyrje og poetisk Udtryk for Kamp[1]); samme Ord for Kamp forekommer som første Led i nogle sammensatte Mandsnavne[2]). Det tilsvarende angelsaksiske heaðu, heaðo Krig og det oldhøitydske hadu er bevarede som første Sammensætningsled, dog det angelsaksiske Ord i mange Appellativer, som klart vise Betydningen. Samme Ord findes ogsaa i alle celtiske Sprog, saaledes i Gammelirsk cath, masc. Kamp[3]), der bruges som Appellativ ikke blot i Sammensætning.

Nu vækkes det Spørgsmaal: Hvorfor har den nordiske Sagnhelt, der er opstaaet ved Forvandling af Paris, faaet Navnet Hǫðr d. e. Kamp? Hertil kan vistnok den Omstændighed have bidraget, at Hǫðr især var navnkundig som Balders (Achilles's) Banemand og at han overhoved var krigersk, saaledes som han af Saxo skildres i god Samklang med senere Forfatteres Skildring af Paris. Men naar man har undersøgt Navnene overhoved i de nordiske Gude- og

---

1) Se min Udgave af Sæmundar Edda S. 84 a. hǫð har mulig Betydningen Kamp ogsaa i Brages Ragnarsdrápa Sn. E. I, 436 (Skáld. Kap. 50).

2) Saaledes i Hǫðbroddr f. Ex. i Helgakv. Hund. I. II, HaþuwolafR eller HaþuwulafR paa Runestene i Bleking, der er skrevne med den længere Rækkes Runer.

3) Jfr. oldirsk fonchath som Oversættelse af sub Marte Zeuss-Ebel Grammatica Celtica 71.

Heltesagn, som hovedsagelig eller tildels hvile paa fremmed Grundlag, vil man finde det stridende mod det sædvanlige Forhold, at Navnet Hǫðr skulde være dannet af Nordboerne ved fri Fiction uden Tilknytning til Sagnets fremmede, oprindeligere Form.

Jeg har allerede i det foregaaende fremsat den Formodning, at Nordboerne af Irer hørte de Fortællinger om den trojanske Krig, hvoraf de skabte Sagnet om Hother og Balder. I Irernes Mund kunde p i Paris ikke holde sig uforandret; Navnet kunde af dem blive udtalt som Aris, ligesom Potitus hos dem blev til Otid[1]). Naar nu Nordboerne, for hvem den klassiske Verden af Guder og Heroer var aldeles ukjendt, af irske Munke hørte om denne Helt Aris (d. e. Paris), der fremstilledes som krigersk og som Achilles's Banemand, og naar de af Irerne tillige hørte, at Aris (d. e. Ἄρης) var et Navn paa Krigsguden, saa maatte det for dem ligge nær at tro, at hin Helt bar Krigsgudens Navn[2]). Derfor oversatte Nordboerne Aris (d. e. Paris), Navnet paa Achilles's Banemand, ved Hǫðr d. e. Kamp eller Kjæmper, hvilket Ord allerede forinden var brugt i nordiske Mandsnavne.

Denne min Udvikling om Tilblivelsen af Hǫðr som Navn paa Balders Banemand er en meget usikker Hypothese, eftersom den forudsætter Led, som jeg ikke kan paavise. Men hvert enkelt Led lader sig støtte ved Analogi[3]).

Hvorfor Nordboerne har kaldt den Odens Søn, der efter min Mening har sin Oprindelse fra den græsk-romerske Digtnings Achilles, med Navnet Baldr d. e. Herren, det har jeg ikke formaaet at udfinde. Vistnok passede dette Ord efter sin Betydning godt som Navn paa en Helt af guddom-

[1]) Se foran S. 141.

[2]) Til Forskjellen i Bøining toges ikke Hensyn.

[3]) Jeg tør slet ikke tænke paa, at Navnet Hǫðr skulde skyldes Omtydning af Hector, der da maatte være smeltet sammen med Paris. Thi baade har Personen Hother altfor lidet tilfælles med Hector og Navnet Hǫðr altfor liden Lighed med Hector.

melig Æt, og vi tør formode, at det, allerede førend Nordboerne i Vesten hørte Fortællinger af den græsk-romerske Sagnhistorie, som Appellativ brugtes om de øverste Guder, da det tilsvarende Ord, som vi siden skal se, hos de hedenske Tydskere findes brugt om Wodan. Disse Hensyn kan vel have bidraget til, at den af Achilles ombannede Helt fik Navnet Baldr, men i dem har man neppe at søge den egentlige Grund. Om vi her har at gjøre med en Oversættelse eller Omtydning, vover jeg ikke at sige[1]).

Ved den i det foregaaende meddelte Udvikling tror jeg ingenlunde at have oplyst, af hvilke Kilder Saxos Fortælling om Hother og Balder i sit hele Omfang og i alle sine Enkeltheder er udrunden. Dertil er denne Fortælling sammensat af for mange i sin Oprindelse uensartede Bestanddele[2]), og dertil er den for vidt fjærnet fra de fleste af

---

[1]) O'Reilly i sin irske Ordbog opfører følgende Ord: aichill, adj. able, potent. aichillidh, adj. dexterous, handy. aichillidheacht, dexterity. I den gaeliske Ordbog Dictionarium Scoto-Celticum, Edinburgh 1828, findes: Aicheall, Aichioll s. m. 1. Achilles, the hero of the Iliad. 2. Prowess, valour: virtus bellica. „Na dealbha Achille" The emblems of prowess. Virtutis bellicæ signa Sm. Em. 393. Aicheallach. Able, potent, mighty, fierce (efter Shaw's Gaelic Dictionary). Men Baldr som Navn paa den Helt, der dræbes af Hǫðr, kan ikke forklares som Oversættelse af irsk aichill, hvis Betydning Nordboerne skulde have lagt i Navnet paa Peleus's Søn; thi en af de første Kjendere af Irsk, Mr. W. M. Hennessy har velvillig oplyst mig om, at Aichill i Irsk ene og alene har betegnet Achilles: „In late Middle-Irish tale a mighty hero is frequently called an Aichill, or an Eachtair (Hector); and O'Reilly, not knowing this, perhaps, has taken Aichill as signifying an attribute, and has built two other forms out of it. The Gaelic Dictionary Compilers have copied O'Reilly".

[2]) Flere af de Bestanddele, der ogsaa efter den sædvanlige Opfatning ikke oprindelig har været forenede med Hother-Sagnet, har jeg med Vilje forbigaaet. Saaledes Sagnet om Helge, Konge i Haalogaland, og Cuso (isl. Gusir), Finnernes Fyrste. Efter at have fortalt om Balders første Seier over den svenske Kongesøn Hother indfører Saxo en Fortælling om, at Gudernes Statholder Frø bosætter sig nær ved Upsala og indfører Menneskeofringer. Denne Kombination holder jeg for uoprindelig; den

sine Kilder. Jeg tror heller ikke paa nogen Maade, at alle de Kombinationer, jeg i det foregaaende har forsøgt med Hensyn til Sagntrækkene hos Saxo, er sikre eller paalidelige; mange Ligheder, der er meget uvisse eller uvæsentlige, har jeg kun nævnt, fordi de i Sammenhæng med andre sikrere og væsentligere kunde fortjene Opmærksomhed. Men jeg maa dog fremhæve, at Sagnet hos Saxo i sin Tilblivelse og i sit Forhold til den af Islændingerne bevarede Mythe hidtil har staaet aldeles uopklaret. Sædvanlig har man opfattet det danske Sagn som en Forvanskning af den Mythe, vi kjende fra Islændingerne, men uden at kunne paavise, hvorledes denne formentlig forvanskede Form har kunnet optræde med en saa udførlig Skildring af de to Hovedpersoners Liv og med en saa stor Rigdom af Sagnmotiver, der var Mythen fremmede[1]). Ja man synes ikke engang klart at have været sig bevidst, at det Hovedindhold, i hvilket alle de om Hother og Balder hos Saxo fortalte Sagntræk samle sig til en Enhed, nemlig Hothers og Balders langvarige Krig for Nannas Skyld, er uforeneligt med den af Islændingerne bevarede Mythes inderligste Væsen og Betydning, ligesaavel som med dens ydre Fremtræden.

---

har sikkerlig blot sin Grund deri, at Frø for den historiserede Opfatning maatte staa som Balders naturlige Allierede, da Balder var Odens Søn og fik Hjælp af Guderne. Martin Hammerich bemærker derimod i „Ragnaroksmythen“ S. 119: „Balder hin Godes Altre maatte vel styrte sammen, hvor Mennesker begyndte at offre Mennesker, som i Upsals Tempel“. Men denne Opfatning underlægger Saxos Balder en Betydning som Uskyldighedens Gud, hvortil der kun i den af Islændingerne bevarede Mythe er Spor. Den passer desuden neppe til Begivenhedernes Rækkefølge hos Saxo, thi hos ham beseirer Balder Hother ogsaa efterat Menneske-Ofringer er indførte i Upsala. Sagnet om Gelder behandler jeg i Excurs 10.

1) N. F. S. Grundtvig (Nordens Mythologi² 395 f.) bemærker, at det vilde røbe liden Skjønsomhed at antage Saxos Fortælling for en egen Fremstilling eller Forvanskning af Balders-Mythen. Han opfatter Saxos Fortælling som en Tempel-Mythe „der skildrer den Poetiske Anskuelses og den dertil svarende Gude-Dyrkelses Dødskamp i Slutningen af Asamaals-Tiden“.

Paa den anden Side maa jeg fremhæve følgende. Om end adskillige af de her foran nævnte Ligheder mellem Sagnet om Hother og Balder hos Saxo og Sagnet om den trojanske Krig betragtede hver for sig kan være betydningsløse, saa godtgjøre dog de paaviste Overensstemmelser, naar vi se dem under ett, efter mit Skjøn umiskjendelig, at der finder en særlig Sammenhæng Sted mellem de to Sagngrupper.

Jeg peger her tilbage paa Hovedledene i min Begrundelse, idet jeg forbigaar adskillige svagere Forbindelsesled, som knytte sig til hine. 1) Hothers Mesterskab i Harpespil og hans indsmigrende Veltalenhed. 2) Hans Færdighed som Yngling i alskens Idræt, særlig i Bueskydning og Brydning. 3—4) Navnet paa Hothers Hustru Nanna og paa hendes Fader Gevarus d. e. Gefr. 5) Balders Slægtskab med de udødelige Guder og hans Usaarlighed uden i en Henseende. 6) Hothers Møde efter Jagten i Skoven med overmenneskelige Møer, som er tilstede i Slag og styre Krigens Gang og som ved dette Møde ægge Hother til Krig med Balder. 7) Slægtskabet mellem dette Sagn om Hothers Møde med Møerne og Fortællingen i Sǫrla þáttr om Heðinn, som i Skoven møder Gǫndul, der i Virkeligheden er Freyja: for at hun kan komme i Besiddelse af et kosteligt Klenodie, faar hun ham bedaaret til, at han over Havet bortfører en fager Kvinde fra hendes Hjem, i hvilket han som Gjæsteven er bleven optaget. 8) Den langvarige Krig mellem Hother og Balder, hvilken Krig indledes ved Hothers Møde i Skoven med Møerne og føres for en Kvindes Skyld, hvem Hother ægter. 9) Gudernes personlige Deltagelse i Krigen for at hjælpe Balder mod Hother, hvem overmenneskelige Møer beskytte. 10) Kilden, som Balder i Krigen faar til at vælde frem af den tørre Jord. 11) Nannas Gjøglebillede, som foruroliger hendes Elsker Balder i Drømme. 12) Balders Hensmægten af Elskov. 13) Den vidunderlige liflige Spise, som overmenneskelige Møer forud for Slaget bringe Balder i hans Leir for at øge hans Kraft, hvorefter de ile til sit Hjem. 14) Balders Drøm om, at Hel staar ved hans Seng

og forkynder ham, at han Dagen efter skal hvile i hendes Favn. 15) At Balder i sin Ungdom falder for Hothers Haand. 16) At Spaamænd efter Balders Død raadspørges om, hvorledes han skal blive hævnet, og at en af dem nævner hans Hævner. 17) Hothers Fald, efter at han har saaret sin Banemand saa svært, at denne maa bæres til sit Hjem, hvor han kort efter dør af sine Saar. 18) Navnet Bous paa Hothers Banemand. 19) Navnet Rinda paa Bos Moder. 20) At Balders Hævner, der i sin tidlige Ungdom hentes til Krigen fra et fremmed Land, er avlet, medens hans Fader var forklædt som ung Pige.

Ved den forenede Optræden af disse i det foregaaende belyste Overensstemmelser maa det efter mit Skjøn ansees for godtgjort, at det af Saxo bevarede Sagn om Hother og Balder staar i særlig historisk Forbindelse med græsk-romerske Fortællinger om den trojanske Krig og dennes Helte Paris og Achilles, at den nordiske Sagngruppe, ialfald med Hensyn til Hovedindholdet, i sin Oprindelse er identisk med den antike. Denne Slutning rokkes ikke derved, at der ved Siden af de paapegede Overensstemmelser mellem Sagnet om Hother og Balder paa den ene Side og Troja-Sagnet i sin ægte antike Form paa den anden er baade flere og — navnlig med Hensyn til Sagnenes Grundkarakter — langt væsentligere Uoverensstemmelser. Kan dette være paafaldende, naar de Kilder, af hvilke det nordiske Sagn middelbart har øst, for en væsentlig Del, saaledes som jeg ved min Opfatning forudsætter, har været Optegnelser fra den tidligste Middelalder, der har gjengivet det antike Sagn i forvanskede og indbyrdes uensartede Fremstillinger? Ja kan man vente andet, naar en paa sligt Grundlag hvilende Form af det antike Sagn i den mundtlige Tradition er bleven overført fra uvidende halvbarbariske Munke til Mænd af et Folk, hvis Digtning, Tro og Kultur i det hele har været yderst forskjellig saavel fra den græsk-romerske som fra den jødisk-kristelige, og naar dette Folk, der ingensomhelst Kundskab har havt om de Forhold, i hvilke hint antike Sagn havde hjemme, siden gjennem

lange Tider uden Støtte i skriftlige Optegnelser har bevaret og alt mere og mere har søgt inderlig at tilegne sig det fra Fremmede modtagne Sagn?

De Forandringer, Digtningen om den trojanske Krig har undergaaet i det danske Sagn, tør saameget mindre forundre os, naar vi sammenligne det danske Sagn med den af Islændingerne meddelte Form af Balders-Mythen, hvis Sammenhæng med det danske Sagn, især paa Grund af Overensstemmelse i Navnene, af ingen betvivles. Thi mellem disse to Former af det samme Sagn se vi, uagtet de begge tilhøre væsentlig samme Tid og væsentlig samme Folk, baade med Hensyn til de ydre episke Træk og med Hensyn til Opfatningen af de optrædende Personer mange stærkt iøinefaldende og dybt indgribende Forskjelligheder, Forskjelligheder, der næsten er ligesaa store som de, der med Hensyn hertil skille det danske Sagn fra den græsk-romerske Digtning.

Jeg har udtalt, at Forbindelsen mellem det danske Sagn om Hother og Balder og det antike Troja-Sagn maa forklares deraf, at Nordboerne i den tidlige Middelalder af Folk paa de britiske Øer hørte Meddelelser, som grundede sig paa latinske eller græske Fortællinger eller Digte. Men inden vi gaa videre, bliver det nødvendigt at imødegaa en afvigende Opfatning, som let kunde gjøre sig gjældende. Man kunde mene, at disse Ligheder mellem et græsk og et nordisk Sagn har sin Grund i Hellenernes og Germanernes Ursłægtskab, ligesom man af dette maa forklare den oprindelige gjennemgaaende Overensstemmelse mellem græsk og germansk Sprog. Man kunde til Støtte for denne Mening beraabe sig paa J. G. von Hahns Skrifter „Mythologische Parallelen" (Jena 1859) og „Sagwissenschaftliche Studien" (Jena 1876). Hvad man end mener om denne Forfatters Opfatning af Gudesagnenes Tilblivelse, oprindelige Betydning og Udvikling, vil man neppe kunne frakjende ham Fortjenesten af i de nævnte Skrifter først at have paapeget det indbyrdes Slægtskab ved en Række af hellenske og germanske Sagn og Sagnkredse. Og dette Sagnenes Slægtskab er efter

v. Hahns Mening ligesom Sprogslægtskabet at forklare deraf, at de Folk, hos hvem Sagnene findes, har fælles Oprindelse [1]).

Jeg erkjender vistnok, som allerede i de almindelige Antydninger nævnt, at Germanernes oprindelige Slægtskab med Hellenerne ligesom med de øvrige indo-europæiske Folk ogsaa viser sig i mythiske Forestillinger, som Germanerne har bevaret fra det fælles Urhjem. Men Forbindelsen mellem det danske Sagn om Hother og Balder og det hellenske Sagn om Paris og Achilles kan umulig forklares af Urslægtskab. Dette fremgaar med fuld Sikkerhed af mange Grunde, af hvilke jeg skal nævne de vigtigste. 1) Sagnet om den trojanske Krig kan i sin fulde Udfoldelse og særlig i den Form, at Paris efter Aphrodites Tilskyndelse bortfører Helena og derved fremkalder Krigen, ikke være et fælles indo-europæisk Sagn, men maa være af særlig græsk Oprindelse, udviklet under Hellenernes Forbindelser og Sammenstød med asiatiske Folk af fremmed, tildels semitisk Herkomst. 2) Det danske Sagns fleste og mest slaaende Overensstemmelser med det antike Troja-Sagn finde vi ved Sagntræk, som bevislig tilhøre en meget sen Udvikling af dette. 3) Flere Overensstemmelser nøde os til som Mellemled at antage latinske Forfattere, navnlig Dares, hvis Skrift er fra den tidlige Middelalder. 4) Forbindelsen mellem de af mig sammenstillede Navne Nanna — Oinone, Gevarus — Cebren, Rinda — Rhene kan, som enhver Sprogmand ved, ikke forklares af Urslægtskab, men kun saaledes, at de græske Navne gjennem flere Mellemled i Middelalderen er vandrede over til Nordboerne.

Hvad her er paavist om Balder-Sagnet ligeoverfor det trojanske Sagn, svarer fuldstændig til det Forhold, hvori mange andre nordiske Gude- og Heltesagn staa til hellenske Digtninger og Fortællinger [2]).

---

[1]) Se navnlig Sagwissenschaftliche Studien S. 107.

[2]) Af denne Opfatning følger, at jeg vistnok med Taknemmelighed fra v. Hahn har optaget mange Sammenstillinger af germanske og hellenske

Idet jeg altsaa maa afvise Tanken om Urslægtskab mellem det nordiske Sagn om Hǫðr og Baldr og det antike Sagn om den trojanske Krig, forudsætter jeg, at Nordboer i Vikingetiden, sandsynlig tidlig i 9de Aarhundred, har hørt Meddelelser om den trojanske Krig i Vesten, snarest af Gaeler eller Irer. Men ved denne Forudsætning vækkes følgende Spørgsmaal: Kan Folk paa de britiske Øer, særlig irske Munke, ved Aar 800 antages at have havt nogen Kundskab om Fortællinger fra den antike Mytheverden og særlig om den trojanske Krig? Det maa da i Almindelighed fremhæves, at Kirken og Klostrene paa de britiske Øer, først hos Irerne og senere endnu mere hos Engelskmændene, paa en Tid, da Middelalderens Mørke rugede over Landene, — navnlig fra 7de Aarhundred af — var et Tilflugtssted for Videnskab og lærde Studier i Vesteuropa, og at de britiske Geistlige stod i livlig Forbindelse med den gamle Kulturs tidligere Hovedsæder. Ikke faa af Folkets lærde og høibaarne Mænd drog til Syden, derfra bragtes talrige Bøger op til de fjærne Øer, og mange af den klassiske Litteraturs Frembringelser blev ved Siden af de hellige Skrifter og theologiske Værker af Patriks, Columbas og Augustins Efterfølgere ivrig læste og afskrevne. Dette skede ikke blot i Hjemlandet, men viden om i Europa, hvor Vandrelyst og from Iver førte de irske og engelske Missionærer hen, uden at de dog i det fremmede opgav Forbindelsen med Moderlandet. I de lærde Studier var Irerne Engelskmændenes Forgjængere og Læremestre, men ogsaa senere, da Hovedsædet for disse Studier fra Slutningen af 7de Aarhundred af var forlagt til England, deltog Irerne under mangesidige Forbindelser med Engelskmændene ivrig i dette Kulturarbeide. Og da litterær Dannelse under Karl den

---

Sagn, men at hans physiske og astronomiske Forklaringer af disse her maa være mig aldeles uvedkommende. Om v. Hahns „Sagwissenschaftliche Studien“ sammenligne man Max Müllers Dom i Fleckeisens Jahrbücher für classische Philologie 1877 S. 145—153 og Mannhardts Ytringer i „Antike Wald- und Feldkulte“ S. XXXI Anm. 1.

store og hans Efterfølgere paany vaktes til Live i Frankrig, var irske Geistlige sammen med engelske derved i fremragende Grad virksomme.

Vi ved ogsaa, at de britiske Lærde og Digtere i den tidlige Middelalder særlig havde sin Opmærksomhed rettet paa den græsk-romerske Mythologi og at de yndede at udsmykke sin latinske Stil med Billeder hentede fra de antike Guders og Heroers Verden. Dette gjælder allerede den første angelsaksiske Digter Aldhelm. En irsk Digter har skrevet en næsten helt igjennem i adoniske Vers affattet latinsk Epistel, hvori han skildrer Havesygens Følger ved en Række af Myther fra Oldtiden, blandt dem Trojas Undergang[1]).

Vi maa dernæst i det enkelte undersøge, hvorvidt det er sandsynligt, at de Skrifter, der efter min Forudsætning har paavirket Grundlaget for det danske Sagn om Hother og Balder, eller Beretninger, der var øfte af disse Skrifter, kan have været kjendte paa de britiske Øer henved Aar 800.

Jeg har søgt at vise, at den Tradition, paa hvilken Saxos Fortælling middelbart grunder sig, i flere Hovedled har fulgt Dares Phrygius's Historie om Trojas Ødelæggelse. Dette Skrift hørte overhoved til de mest udbredte profane Bøger i den tidlige Middelalder og tør med Tryghed paastaaes at have været kjendt paa de britiske Øer og særlig

---

1) Corruit auri
Munere paruo
Coena Dearum,
Ac tribus illis
Maxima lis est
Orta deabus.
Hinc populauit
Troiugenarum
Ditia regna
Dorica pubes.

Epistola ad Fedolium af Columbanus i Maxima Bibliotheca veterum patrum . . . Ed. Lugduni. Tom. XII, 1677, fol. 10—11. Man har tidligere ment, at Forfatteren er den hellige Columba eller Columban, Stifteren af Klosteret Bobbio, der døde 615; saaledes endnu Ebert: Allgemeine Geschichte der Literatur des Abendlandes I, 583. Men Hertel (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1875 S. 427—430) synes at have bevist, at Epistelen er af en senere Forfatter, og E. Dümmler (Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte Bd. VI S. 190 f.) antager her en yngre irsk Digter Columban, der senest har levet i Begyndelsen af den karolingiske Tid.

hos Irerne. Directe Vidnesbyrd herom kan fremføres fra en noget senere Tid end den, hvorom det her gjælder. I flere Haandskrifter findes paa Irsk en Fortælling om den trojanske Krig, der er en udvidet Bearbeidelse af Dares. Det ældste af disse Haandskrifter er The Book of Leinster, hvori et Brudstykke af Fortællingen er nedskrevet i anden Halvdel af 12te Aarhundred[1]; men Oversættelsen er sandsynlig en god Del ældre. I England blev Dares's Skrift i Slutningen af 12te Aarhundred benyttet af Joseph af Exeter. Men vi tør sikkerlig antage, at Skriftet var kjendt af Irer og Engelskmænd mange Aarhundreder tidligere. Et Haandskrift af Dares fra 9de eller 10de Aarhundred findes i Bibliotheket i St. Gallen, hvilket Kloster blev stiftet af en Irlænder. Ogsaa findes Skriftet opført i en Fortegnelse fra 10de Aarhundred over Bøger i Klosteret Bobbio[2]. I 7de eller 8de Aarhundred blev i Frankrig gjort et Uddrag af Dares[3], og naar dette Skrift har været kjendt der saa tidlig, maa Kundskab derom paa Grund af de mangesidige Forbindelser mellem de Geistlige i Frankrig og Britannien sikkerlig inden Aar 800 have trængt over Kanalen.

Fremdeles har jeg søgt at gjøre det sandsynligt, at et Par Motiver i Saxos Fortælling middelbart stamme fra Statius's Digt Achilleis eller egentlig fra Kommentarer til dette Digt.

Ogsaa dette har i den tidlige Middelalder været kjendt i Britannien. Joseph af Exeter har benyttet baade Thebais og Achilleis af Statius. Blandt Bøger, der fandtes i Bibliotheket i York, nævner Alcuin i sit Digt de pontificibus

[1]) The Book of Leinster. By Robert Atkinson. Dublin 1880. Fol. 214 a—242 b. Et Brudstykke af en senere og mindre selvstændig Gjengivelse af Dares findes i samme Haandskrift fol. 397 a—408 b. Hr Professor Atkinson i Dublin har med udmærket Velvilje givet mig Meddelelser om den irske Bearbeidelse af Dares. Tidligere er denne omtalt i O'Currys Manners and Customs of the Ancient Irish I, p. CCCXXV f. og III, p. 332 f.

[2]) Muratori Antiq. Ital. III, 821.

[3]) Se Gaston Paris i Romania III, 129 ff.

et sanctis ecclesiae Eboracensis Statius[1]). I Middelalderen føiede man til denne Forfatters kunstlede Digte Kommentarer, som især lagde an paa at oplyse de mythologiske Hentydninger, og der er al Grund til at tro, at de ubetydelige Kommentarer til Achilleis, som nu er bevarede, kun er Stumper af de, man tidligere har havt.

Et enkelt Navn (Rindr af Rhene) synes at være tilflydt Grundlaget for det nordiske Sagn fra det mythologiske Skrift, som gaar under Navn af Hygini fabulae. At Notiser hentede herfra tør forudsættes at have været kjendte paa de britiske Øer i den tidlige Middelalder, kan sluttes bl. a. deraf, at de vaticanske Mythographer har benyttet Skriftet[2]). Thi, som jeg i det følgende skal vise, er de Samlinger af mythologiske Fortællinger, som kjendes under Navnet Mythographi Vaticani, istandbragte i 6te eller 7de Aarhundred i det nordvestlige Europa, snarest af Irlændere.

Mere betænkelig vil man vel finde den Antagelse, at flere Træk i det danske Sagn middelbart er udrundne fra græske Skrifter, fra Homers Digte og fra Scholier til Lycophrons Alexandra eller Cassandra. Men jeg skal søge at vise, at heller ikke dette strider mod historiske Kjendsgjerninger eller indeholder noget urimeligt. Først er det da nødvendigt at se efter, hvorvidt de Geistlige paa de britiske Øer kan antages overhoved at have kjendt noget til Græsk i den tidlige Middelalder. Allerede før Slutningen af 7de Aarhundred har de irske Munke havt noget Kjendskab til dette Sprog og til kirkelige Skrifter, som har været affattede deri[3]). Men ved Aar 670 kom til England to Mænd,

[1]) Heeren Geschichte des Studiums der griechischen und römischen Literatur I, 112. I Klosterskolen i Paderborn læste man blandt andre Forfattere i 10de Aarhundred Statius; se Lucian Müller i Philolog. XV, 476. I British Museum er 3 Haandskrifter af Statius fra 12te Aarhundred: History of English Poetry (1871) I, 193.

[2]) Se Moriz Schmidts Udgave af Hygini fabulae p. XLVII.

[3]) Om Irlændernes Kjendskab til Græsk taler Moore History of Ireland I, 266. 272. 297—299. 308, men hans Fremstilling er stærkt farvet, som naar han kalder St. Columban „so perfectly master of the Greek language“. Jfr. Zeitschr. f. d. hist. Theol. Bd. 27 S. 328 f. og Bd. 39 S. 401.

som i denne Henseende gjorde Epoche, nemlig Theodor fra det gamle Lærdomssæde Tarsus i Cilicia og Afrikaneren Hadrian, der havde opholdt sig i et Kloster ved Neapel. Theodor blev Erkebiskop i Canterbury og døde som saadan 690. Hadrian var Abbed i Kent til sin Død 723. Disse Mænd var efter Bedas Udsagn lige dygtige i Græsk og Latin, og de var hjemme baade i den hellige og i den profane Litteratur[1]). De uddannede mange lærde Elever, og der levede, da Beda skrev, af disse endnu Mænd, der efter hans Paastand kunde baade Latin og Græsk som sit Modersmaal. Ved den mangesidige Forbindelse, der fandt Sted mellem Kirkerne i England, Irland og Skotland, kan vi ikke tvivle om, at der fra Theodors og Hadrians Tid af ogsaa blandt de Geistlige af irsk Æt var enkelte Mænd, som læste Græsk. Baade Irernes og Angelsaksernes Kundskaber i denne Retning maatte udvides ved deres livlige Forbindelse med Syden, skjønt det af Alcuins Vers om Bibliotheket i York maa sluttes, at der i England var faa græske Bøger. I de Aarhundreder, der følge efter Theodors og Hadrians Ankomst til England, finde vi blandt Irerne oftere end blandt Mænd af nogen anden vesterlandsk Nation Undtagelser fra den for Middelalderen gjældende Regel, at Studiet af Græsk er forsvundet. Den irskfødte Philosoph Johannes Scotus Erigena, der levede ved Midten af 9de Aarhundred og som stod høit over sine Samtidige i Kjendskab til Græsk, har sandsynlig i Irland lagt Grundvolden til denne Kundskab.

---

[1]) I mange engelske og tydske Værker fortælles, at Theodor havde med sig til England Homers Digte, og tildels heder det, at dette Theodors Haandskrift af Homer endnu er bevaret. Se bl. a. Parker: De Antiquitate Britannicae Ecclesiae, Londini 1729, fol. p. 80; Warton History of English Poetry, Udgave af 1871, I, 191. 204; Lorenz: Das Leben von Alkuin, Halle 1829, S. 7; Cramer: De Graecis medii aevi studiis (1849) I, 39. Dette er en Fabel, som vistnok har sin Oprindelse derfra, at der i Cambridge findes et Haandskrift, der indeholder baade Iliaden og Odysseen. Men dette Haandskrift er mindst 600 Aar yngre end Erkebiskop Theodors Tid. Se Jacob la Roche: Die Homerische Textkritik S. 474 f.

Uagtet saaledes irske Geistlige ved Aar 800 tør forudsættes at have besiddet nogen Kundskab om Græsk, er det ikke min Mening at paastaa, at de Irer, der meddelte Nordboerne de Beretninger om den trojanske Krig, som forvandledes til Sagnene om Hǫðr og Baldr, eller nogen af deres Landsmænd selv havde studeret de homeriske Digte i Grundsproget. Hvilke og hvormange Mellemled der ligger imellem Homer og Grundlaget for Sagnet om Hǫðr og Baldr, lader sig naturligvis ikke bestemme. Min Opfatning af det nordiske Sagn nøder os kun til at antage, at der ved Aar 800 paa de britiske Øer i de Geistliges Kreds kjendtes Fortællinger, som oprindelig var øfte af Homers Digte, og herimod taler, saavidt jeg ser, slet intet. Men jeg lader det uafgjort, hvem det er, som først har ført disse Fortællinger fra Bogen over i den mundtlige Tradition: det kan gjærne have været græskfødte Mænd. Og jeg lader det ligeledes uafgjort, hvorvidt disse Mænd havde læst Fortællingerne i de homeriske Digte selv eller i en af de prosaiske Paraphraser, som man paa den Tid havde [1]).

Ligesaalidt er jeg nødt til at forudsætte, at der i Irland fandtes et Haandskrift, som indeholdt Scholier til Lycophrons Cassandra, og at irske Geistlige havde studeret dette Haandskrift. For min Opfatning af Kilderne til Sagnet om Hǫðr og Baldr er det tilstrækkeligt at forudsætte, at nogle faa og kortfattede, fra Scholier til Lycophron hentede Notiser om Personer, der optraadte i den trojanske Krig, havde naaet til de britiske Øer og der fortaltes videre. Ved denne Forudsætning er der intet usandsynligt, thi foran [2]) er det nævnt, at en romersk Forfatter i 4de Aarhundred har benyttet Scholier til Lycophrons Cassandra, der ialfald tildels har været ordret overensstemmende med de, vi kjende fra 12te Aar-

---

[1]) Vistnok finder man omtalt fuldstændige latinske Oversættelser af Homer; se Carl Wagener i Philologus XXXVIII (1879) S. 104. Men disse synes at have været lidet udbredte, og til dem bør derfor her ikke tages Hensyn.

[2]) S. 108 f.

hundred. Det fortjener her tillige at paapeges, at der er en slaaende Overensstemmelse mellem et Sagntræk i en anden nordisk Fortælling og en Beretning i Scholierne til Lycophrons Cassandra. I Gaadekampen i Hervarar saga ok Heiðreks [1]) spørger Gestumblinde: „Hvad er det for et Vidunder, jeg saa udenfor Kongens Dør: det har 10 Tunger, 20 Øine, 40 Fødder, frem skrider det Væsen?" Kong Heidrek svarer: „Det var en So, du saa, og i hende var ni Grise." Kongen lod derpaa dræbe Soen, og der var i hende ni Grise, som Gestumblinde havde sagt. Da mælte Kongen: „Ei ved jeg nu, om ikke en klogere Mand, end jeg har troet, her er med i Spillet, og ei ved jeg, hvad Mand du er." I Tzetzes's Scholier til Lycophron V. 427—430 heder det: „Mopsus spurgte Calchas om, hvor mange Unger der var i en So, som snart skulde føde, og naar den skulde føde. Og da Calchas intet svarede, sagde han selv, at den havde ti Grise, hvoraf en Hangris, og at den skulde føde Dagen efter. Da dette slog til, døde Calchas af Sorg. Men andre fortælle, at han dræbte sig selv." Væsentlig ligedan til V. 980 [2]). Selve Gaaden i Hervarar saga staar rigtignok i nærmere Forbindelse med en Gaade om en drægtig So med fem Grise, som Engelskmanden Aldhelm (omkring 700) har forfattet paa latinske Vers [3]), og som Cynewulf efter Aldhelm har gjengivet i angelsaksiske Vers [4]). Men her mangler den til Gaaden hørende Fortælling, som Hervarar saga har tilfælles med det græske Sagn, om en Væddestrid i Visdom mellem to Mænd; den ene af disse siger, hvor mange Grise der er i en levende So, og hans Udsagn viser sig til den anden Vismands Forbauselse sandt [5]).

---

[1]) S. 244 og 342 i Christiania Udgaven; Fornald. s. I, 485 f.

[2]) Sagnet om Calchas og Mopsus med Trækket om den drægtige So fortælles ogsaa med nogle Afvigelser hos Strabo XIV, p. 643, hvor det heder, at Soen havde 3 Grise, hvoraf en Hungris.

[3]) Aldhelmi opera ed. Giles p. 266; Wright Anglo-Latin Satirical Poets II, 563.

[4]) Gaade Nr. 37 i Exeterbogen Grein II, 386. Jfr. Dietrich i Haupts Zeitschr. f. deutsch. Alt. XI, 470 ff.

[5]) Jfr. Árnason Ísl. þjóðsögur I, 488 f.

Den Omstændighed, at Homer ellers ikke, uden tildels igjennem den saakaldte Pindarus Thebanus, har virket paa de udførlige Fremstillinger af den trojanske Krig fra Middelalderen, kan ikke anføres mod min Mening, at Homer middelbart har havt Indflydelse paa den britiske Fortælling, der har dannet Grundlaget for det her behandlede nordiske Sagn, thi dette Grundlag maa jo være Aarhundreder ældre end Albert af Stades, Beneoits og Iscanus's Digte eller andre lignende Frembringelser fra Middelalderen.

Heller ikke vil man mod min Opfatning med nogen Grund kunne anføre, at Sagnet om Hǫðr og Baldr ikke kan være udgaaet fra Sagnet om den trojanske Krig, fordi det i saa Tilfælde maatte forklares af én bestemt Fremstilling af det antike Sagn, medens det efter min Forudsætning i sin Oprindelse er sammensat af Led, der gaa tilbage til forskjellige latinske og græske Kilder. Til en saadan Indvending vil jeg svare, at endog skriftlige Behandlinger fra Middelalderen af Troja-Sagnet ikke indskrænke sig til én Kilde. Saaledes har f. Ex. Forfatteren af Trójumanna saga benyttet Dares som sin Hovedkilde, men har derhos til Udfyldning af sin Fortælling brugt Ovid, den latinske Homer, Virgil og Theodulus, samt endnu et Par nu tabte Skrifter. Ved et Sagn, der har været grundet paa mundtlige Meddelelser og bevaret i den mundtlige Tradition, kan vi endnu mindre vente at finde en enkelt Kilde. Tværtimod maatte Træk, der var flydt fra mange forskjellige Kilder, i dette let kunne forene sig.

Spor af, at Sagnet om den trojanske Krig er modtaget fra irsktalende Mænd, og ikke fra Engelskmænd, har jeg søgt at paavise ved min Forklaring af Navnet Bous. Jeg tænker mig da, at allerede irske Mænd i mundtlig Gjengivelse har sammenføiet Fortællinger og Træk om den trojanske Krig og dens Helte, hvilke de havde faaet meddelt fra andres Læsning eller tildels selv læst i forskjellige latinske og græske Skrifter, til en eneste Sagn-Complex, som efter at være omdannet gjennem mange Mellemled blev Hovedgrundlaget

for Saxos Fremstilling. Men dette forhindrer ikke Muligheden af, at enkelte Træk længe kan have vandret sine egne Veie.

Sagnet er sandsynlig allerede i 9de Aarhundred ført over til halvhedenske og hedenske danske Mænd. Det maa allerede i den Kreds af Nordboer, i hvilken det i Vesten først fæstede sig, have antaget fuldstændig nordisk Form og maa siden under sin Vandring i den mundtlige Tradition stadig have undergaaet nye Forandringer, der har fjærnet det mere og mere fra det fremmede Forbillede.

Det er muligt, at Høvdingeskalde har havt Indflydelse paa Sagnets Ombannelse til en nordisk Digtning og at Dele af det paa Olddansk har været behandlede som episk Kvad, men i sin Helhed har det Sagn, som Saxo gjengiver, vistnok aldrig været meddelt i bunden Form [1]).

Sammenligne vi nu det antike Troja-Sagn i sin Helhed, saa se vi, at dette i Norden er aldeles forvandlet, saa at en gjennemført Undersøgelse har stor Møie med at finde og rede de forbindende Traade. Det er saa forvandlet, som en Fortælling, en Digtning ikke let kan blive, uden hvor den fra sin Kilde gjennem mange Mellemled, tildels baaren af den mundtlige Tradition, føres over til og faar ny Spirekraft hos et Folk med ganske anden Livsopfatning, andet Levesæt, andet Sprog, andre Digtformer end det, hos hvilket den er bleven til [2]). Den oprindelige Sammenhæng, Motivering,

---

[1]) Jfr. Notæ uberiores p. 120: „Prosaicam fuisse, quam Saxo coram oculis habuerit, narrationem, ex eo conjicio, quod nulla intersperserit carmina."

[2]) En lignende Forandring kan paavises ved mange Eventyr. Ogsaa flere Ballader fra Middelalderen give os her lærerig Analogi. Man sammenholde saaledes den nordiske Vise om liden Karen med den latinske Legende om St. Catharina, se Svend Grundtvig Danmarks gamle Folkeviser II, S. 543 ff.; den nederlandske Vise om Herr Halewijn med den gammeltestamentlige Fortælling om Judith og Holophernes, se min Udvikling i det philologisk-historiske Samfunds Mindeskrift, Kjøbenhavn 1879, S. 75—92.

Betydning og Stedfæstelse ved det trojanske Sagn er i den nordiske Fortælling fuldstændig tabt af Syne. Den talrige Flok af udprægede Personligheder, af udødelige Guder, af Krigerhøvdinger med raske Svende, af vise Oldinger og fagre Kvinder, den er henveiret. To Helte, der kjæmpe med hinanden om en Kvinde, er næsten de eneste, som endnu rage frem. Om dem har Sagnet grupperet de spredte Træk, som er fastholdte, stundom med stor Troskab, en enkelt Gang næsten Ord til andet [1]).

Naar vi kaste et Blik over de Træk i Hother-Sagnet, som er bevarede fra Fortællinger om den trojanske Krig, og paa den Maade, paa hvilken de er gjengivne, saa se vi, at de Mænd, hos hvem Hother-Sagnets Grundlag først fæstede sig i den mundtlige Tradition, uden Sammenligning havde større Sans for Poesi overhoved og særlig for heroisk Digtning end Forfatteren af det Skrift, som gaar under Dares Phrygius's Navn, uagtet de ved flere væsentlige Led af Fortællingen blev paavirkede af hans Fremstilling. De fjærnede ikke, saaledes som Dares, alt overnaturligt for at faa en tilsyneladende rent historisk Fortælling frem; tværtimod opfangede de med letvakt Fantasi, fastholdt og udviklede de med Kjærlighed netop de Sagntræk, hvori overnaturlige Magters Indgriben i Heltenes Skjæbne fortaltes.

Saxo har naturligvis ikke selv øst sin Fortælling om Hother og Balder eller noget Træk i denne af Skrifter om den trojanske Krig. Hans Hovedkilde maa have været det mundtlige danske Sagn, saaledes som han selv antyder [2]) og som navnlig Fortællingens Tilknytning til forskjellige Steder

[1]) Jfr. Raßmann „Die deutsche Heldensage" I, 360: „Zugleich muſs man auch die Eigenthümlichkeit der Sagen und Lieder erwägen, daſs bei der lebendigen Fortpflanzung von Mund zu Mund die Hauptbegebenheiten auf andere Helden übertragen und willkürlich verändert werden, während einzelne Züge treu im Gedächtniſs bewahrt bleiben."

[2]) Se f. Ex. Saxo p. 118: Inimicum opinioni esset, nisi fidem antiquitas faceret, deos ab hominibus superari. Deos autem potius opinative quam naturaliter dicimus. Talibus namque non natura, sed gentium more, divinitatis vocabulum damus.

i Danmark godtgjør. Dette af Saxo gjengivne danske Sagn er og har altid været et heroisk Sagn. Det er forgjæves med Vold og Magt at ville gjøre det til et symbolsk Udtryk for Kampen mellem Lysets og Mørkets Magter, enten physisk eller moralsk forstaaet. Det danske Sagn, fra hvilket Saxos Fortælling om Hother og Balder stammer, har i Hedendommen ikke været et væsentligt Led af Troslæren og dens Fremstilling. Dets egentlige Væsen har tværtimod været poetisk, har været Skildringen af Personerne, deres Karakter og Optræden, og af de Begivenheder, i hvilke deres Liv udfoldede sig. Den Omstændighed, at den ene af denne Digtnings Hovedpersoner er Odens Søn, gjør i denne Henseende ingen væsentlig Forskjel. Kun i den af Islændingerne bevarede Form af Balder-Sagnet er det religiøse Element stærkt fremtrædende.

De Beretninger om den trojanske Krig, som Nordboerne modtog i Vesten og ombannede til Sagnene om Hǫðr og Baldr, synes ikke at have dannet en sand poetisk Enhed. I den danske Omdigtning maa Sagnet vistnok siges at have vundet en saadan Enhed, men den ene af dets Helte, Balder, har, saa vidt vi kan se, ikke her naaet frem til at blive en klart udpræget Personlighed med gjennemført Karakter. Dog er det ved ham, som i andre Henseender, vanskeligt at bestemme, hvad Sagnet hos Saxo kan have tabt af det, som det tidligere i Danmark har besiddet. Den selvstændige digtende Virksomhed, hvormed Nordboerne har ombannet det fremmede Stof og har givet det en hjemlig Karakter, er gjennem hele Sagnet klart kjendelig og kanske kjendeligst i dets Slutning, i Fortællingen om, hvorledes Oden opvækker Balder en Hævner.

Af de Led i Saxos Fortælling, som ikke oprindelig har tilhørt Digtningen om Paris og Achilles, har enkelte sandsynlig fulgt Sagnet lige fra den irske Tradition, da de synes at være af græsk Herkomst; saaledes Nannas Begrundelse af hendes Afvisning af Balder. Men de fleste af de fremmedartede Bestanddele er vistnok komne til i Danmark; dels har de slynget sig ind i det danske mundtlige Sagn, dels er de

blevne tilføiede af Saxo selv, der ved Indskydelsen af adskillige oprindelig uvedkommende Episoder har brudt Sagnets Enhed. Disse i Danmark tilkomne Træk synes dels at være af engelsk Oprindelse, som Sagnet om Gelder, dels af nordisk.

Under mere primitive Forhold, naar Folkene har en snævrere Synskreds og mindre har udviklet Evnen til uden Opgivelse af sit eget at sætte sig ind i fremmede Folkeeiendommeligheder, føle de en naturlig Trang til i enhver Henseende at lade de Fortællinger, hvilke de omfatte med Interesse, fremtræde som hjemlige. Den viser sig blandt andet deri, at de overføre de Begivenheder, om hvilke Fortællingerne dreie sig, fra de fremmede Egne, i hvilke de oprindelig foregik eller sagdes at foregaa, til velkjendte Steder i eller ved Hjemmet. De fra Fremmede optagne Sagn knyttes, ofte gjennem en eller anden tilfældig Navnelighed, til hjemlige Stedsnavne, der for de kommende Slægter blive Midler til at bevare Sagnene i Folkets Minde og Beviser paa, at de Begivenheder, hvorom Sagnene tale, virkelig har tildraget sig paa disse Steder.

Denne Trang, som har gjort sig gjældende hos de forskjelligste Folkeslag og som vi hos Nordboerne i mangfoldige Tilfælde kan spore, har i den antydede Retning ogsaa været virksom i det danske Sagn om Hother og Balder. Alle Begivenheder foregaa her i det skandinaviske Norden eller i Nabolande, hvor Nordboerne ofte færdedes. Alle optrædende Personer er Nordboer eller Mænd af nærboende Folkeslag, med hvilke Nordboerne stod i Forbindelse. Denne Forvandling af det trojanske Sagns Sceneri forklares i sin Almindelighed tilstrækkelig af den nævnte Trang til at gjøre de fra Fremmede optagne Sagn fuldstændig hjemlige, men den bliver saa meget lettere forklarlig, naar vi mindes, hvorledes vesterlandske Folk i den tidlige Middelalder opfattede sin egen Stilling til Trojanerne og andre sammen med dem hos de klassiske Forfattere omtalte Folk i det fjerne Østen. Ligesom Romerne satte sit eget Folks Tilblivelse i Sammenhæng med trojanske Flygtningers Ankomst til Italien, saaledes yndede Middelalderens Folk at udlede sin Herkomst fra det gamle Iliums Forsvarere eller Ødelæggere. Endog de Mænd, der syslede med lærde Studier, savnede den Kritik og de Kundskaber, der kunde give dem Syn for Kløften, som skilte dem fra disse Oldtids-Digtningens Folk, og fra de Lærdes Kreds trængte saadanne genealogiske Fantasier snart igjennem til alle Dannede. I 7de og 8de Aarhundred uddannedes i Frankrig den Theori, at Frankerne stammede fra Priamus og hans Folk. En irskfødt Digter lader i 788 Karl

den store tiltale sine Stormænd som Ætlinger af den Kongeslægt, der drog ud fra Trojas Mure, og denne Forestilling er under Karls Efterfølgere almindelig udbredt. Fantasien om Frankernes Herkomst synes tidlig at være bleven kjendt i Britannien, da der er al Sandsynlighed for, at den har virket til der at fremkalde en beslægtet Theori, ligesom de frankiske Kombinationer senere i Middelalderen gjennem engelske Mellemled fik Indflydelse paa islandske Historikere. Den britiske Theori fremtræder først klart hos Waliseren Nennius, der Aar 822 i sin Historia Britonum lader Aeneas's Sønnesøns Søn Brutus komme til Britannien.

Vi tør da tro, at de Mænd paa de britiske Øer, der meddelte Nordboer Fortællinger om den trojanske Krig, hverken selv havde eller gav sine Tilhørere Forestillingen om, at disse Fortællinger dreiede sig om Begivenheder fra Tider, Folk og Lande, fra hvilke de selv ved en gabende Kløft var skilte; ogsaa Nordboerne kunde da saa meget lettere sætte disse Begivenheder i nært Forhold til sig selv og sit eget Land.

Den specielle Maade, hvorpaa Sagnet om Hother og Balder er blevet knyttet til Steder i Danmark og hvorpaa Hother er bleven sat i genealogisk Forbindelse med danske Konger, tilhører vistnok en Tid, der falder længe efter Sagnets Overførelse fra Mænd paa de britiske Øer, og denne Stedfæstelse af Sagnet er vistnok foregaaet i det egentlige Danmark. Men vi tør formode, at Begivenhedernes Overførelse til Norden i al Almindelighed fandt Sted allerede inden den Kreds af Nordboer, hos hvem Sagnet først fæstede sig.

Jeg vover ikke at bestemme, hvorvidt tilfældige Navneligheder har havt nogen Indflydelse ved denne første Overførelse, som ved saamange historiske Kombinationer hos Middelalderens Folk. Jeg skal nævne et Spørsmaal, som har paatrængt sig mig, men som jeg ikke trygt vover at besvare med ja. Balder samler en dansk Hær til den Krig mod Hother, hvori han falder, og Danerne sørge ved Balders Fald[1]). Skulde Nordboerne af sine Hjemmelsmænd paa de britiske Øer have hørt „Danaer"[2]) som Navn paa Grækerne? og skulde den tilfældige Lighed mellem dette Navn og Navnet „Daner" have virket med til, at Balder blev gjort til Danernes Fører, ligesom denne Navnelighed lod Historikere senere i Middelalderen udlede Danernes Herkomst fra Danaerne[3])?

---

[1]) Saxo p. 123. 124.

[2]) Dette Navn forekommer ikke hos Dares, men bl. a. hos Hygin, Statius, Virgil og i Kommentarer til Virgil.

[3]) Saaledes den normanniske Forfatter Dudo fra Begyndelsen af 11te Aarh., Vilhelm af Jumièges fra Midten af 12te Aarh., Saxo og Chronicon Erici regis. Se Notæ uberiores p. 44 sq.

Jeg lader dette uafgjort og skal nu nærmere betragte den Maade, hvorpaa Hother senere er bleven sat i Forbindelse med nordiske Kongeslægter.

Hother er af Saxo paa følgende Maade sat ind i den danske Kongerække: Hotherus og Atislus er Sønner af den svenske Konge Hothbrodus, der bliver fældet af Helgo, Fader til Rolvo Krage. Efter at Hiarthvarus har dræbt Rolvo og selv til Hævn er fældet, bliver Hotherus, hvis Farmoder var Datter af den danske Konge Hadingus, valgt til Konge i Danmark, og hans Søn Röricus med Tilnavnet Slyngebond er Konge der efter ham. Rækken Helge—Rolv—Hother—Rørik er neppe først dannet ved Saxos Kombinationer, men han har sandsynlig optaget den fra ældre danske Kongerækker. Herfor taler den Omstændighed, at disse fire Navne forekomme i samme Orden i den Kongerække, der kaldes „Series Runica Regum Daniæ altera“, som ender med Erik Menved og hans Dronning, der begge døde 1319. Denne Række, som er skreven i Runehaandskriftet af Skaanske Lov, men med en anden Haand end Loven, synes i sin Oprindelse at være uafhængig af Saxo og (umiddelbart eller middelbart) at stamme fra en med Saxo nærbeslægtet Kongerække, der har været ældre end han. Dette synes rimeligt, fordi den ikke sjælden har oprindeligere Navneformer end Saxo[1]) og fordi vi i den finde Tilnavne, som mangle hos ham, samt enkelte historiske Notiser, som afvige fra hans Fremstilling. Ogsaa andre danske Kongerækker, der ialfald tildels synes uafhængige af Saxo, har Rækkefølgen Helge—Rolv—Hother—Rørik. Til Forklaring af denne Rækkefølge maa det først fremhæves, at Rørik, der hos Saxo er Hothers Søn, ikke er sat ind i Kongerækken samtidig med Hother, men at Navnet Rørik for en Konge, der var omtrent samtidig med Rolv, fandtes i Kongerækken, førend Hother var bleven føiet ind i denne. Sven Aagesøn, hvis Historie er skreven ved 1187, nævner ikke Hother, men har efter Rolf Kraki hans Søn Rökil med Tilnavnet Slaghenback (d. e. Islændingernes Hrœrekr Sløngvanbaugi) og saa Frothi hin Frökni[2]). At Rørik i den danske Kongerække er ældre end Hother og oprindelig uafhængig af denne, viser sig endnu tydeligere af islandske Optegnelser af Skjoldungerækken, hvor vi finde Fróði enn frœkni: hans Søn Ingjaldr Starkaðarfóstri: hans Søn Hrœrekr hnøggvanbaugi: hans Søn Fróði: hans Søn Hálfdan: hans Søn Hrœrekr sløngvanbaugi[3]).

---

[1]) Saaledes roþrik, Saxo Röricus. ambluþe, Saxo Amlethus. Iarmund (Feil for iarmundrik), Saxo Iarmericus.

[2]) Langebek Scr. r. Dan. I, 45.

[3]) Saaledes i Flat. I, 27 (= Fas. II, 12 f.), hvor dog Fróði, Søn af

Til Sagnkongen Hrœrekr hnøggvanbaugi (d. e. han som er karrig paa Ringe) er der ogsaa Spor hos Saxo p. 97, hvor Rolv omtales som den,

Qui natum Böki Röricum stravit avari.

Saxo har aabenbart misforstaaet et dansk Udtryk, der har svaret til islandsk Hrœrek hnøggvanbauga og hvis Form mulig har været naggabøgha. Han har forstaaet bøka (der var forvansket af -bøgha) som Genitiv af Navnet paa Røriks Fader og taget nagga som Epitheton dertil. Fremdeles kan nævnes, at der i Hrólfs saga Kraka [1]), der i sin nuværende Form er meget sen, men som har øst af en gammel Kilde, optræder en Hrókr, som er Søstersøn af Hróarr og Helgi og som slynger en kostbar Ring i Havet. I ham gjenkjender jeg Hrœrekr sløngvanbaugi (d. e. Ringslynger), thi Saxo fortæller [2]), at Röricus fik Tilnavnet Slyngebond deraf, at han slyngede en Ring, saa at den faldt i Havet. Ja jeg skulde tro, at der oprindelig kun har været én dansk Sagnkonge ved Navn Hrœrekr, der først fik Tilnavnet hnøggvanbaugi og siden som Modsætning dertil Tilnavnet sløngvanbaugi, hvis Betydning man mistjendte, da man til dets Forklaring digtede det hos Saxo og det i Hrólfs saga fortalte Sagn. Til Støtte herfor kan for det første anføres den Omstændighed, at den Rørik, som fældes af Rolv og i hvem jeg ovenfor har gjenkjendt Hrœrekr hnøggvanbaugi, siges først gjærrig at have ruget over sit Guld men siden, for om mulig at frelse sit Liv, at have strøet sine

den ældre Hrœrekr, mangler. Cod. AM. 284 4to, som indeholder Afskrift af Stykker i Hauksbók, af hvilke flere nu er tabte i Originalen, har samme Række: her findes Fróði, men Hrœrekr hnøggvanbaugi (her skrevet hóggvanb.) og Hr. sløngvanbaugi har skiftet Plads. Derimod nævnes i den Slægtrække, som Hauk Erlendssøn har ladet optegne i cod. AM. 415 4to (Langeb. Scr. r. Dan. I, 5), efter Fridleifr følgende: Frode F[r]ækni hans svn — Ingialdr Starkadar fostri hans svn — Halfdan brodir hans — Helgi oc Hroar hans synir — Rolfr Kraki Helga svn — Hrærekr Hnavggvanbavgi Ingiallz svn — Frode hans svn — Halfdan hans svn — Hrærekr Slavngvanbavgi hans svn. Munch (Norske Folks Historie a 349) mener, at hans efter Halfdan brodir oprindelig ikke har henvist, saaledes som Afskriveren har forstaaet det, til Ingjald, men til Frode. I Hrólfs saga Kraka (Fas. I, 3) er Hálfdan, Fader til Hróarr og Helgi, Broder til Fróði. Men hos Saxo p. 80 er Haldanus, Fader til Roe og Helgo, Søn af Frotho den første.

[1]) Fas. I, 24—27.

[2]) Saxo p. 134.

Skatte ud til Fienderne[1], saa at altsaa begge Tilnavne kunde passe for ham. For det andet kan anføres, at Hrókr i Hrólfs saga, der aabenbart er den samme som Hrœrekr sløngvanbaugi, siges at have været „meget havesyg". Imod at Hrœrekr sløngvanbaugi skulde være Sønnesøns Søn af Hrœrekr hnøggvanbaugi, taler for det tredje den Omstændighed, at Hrókr i Hrólfs saga (d. e. Hrœrekr sløngvanbaugi) er samtidig med Hróarr og Helgi, der her er hans Morbrødre.

De to Konger Fróði — Hálfdan, som i den islandske Slægtrække stille de to Konger af Navnet Hrœrekr, antager jeg da for Gjentagelse af Fróði frœkni og hans Broder eller Søn Hálfdan. Den ene danske Konge, vi saaledes faa, Hrœrekr hnøggvanbaugi eller sløngvanbaugi er vissselig den samme som den i Digtet om Beowulf[2]) nævnte Hrêðric Søn af Hrôðgâr. I dette Digt udtaler Hrôðgâr's Dronning det Haab, at hans Brodersøn Hrôðulf, hvis Hrôðgâr dør før ham, vil være sin Farbroders Søn en trofast Støtte[3]; men det antydes, at dette Haab ikke gik i Opfyldelse[4]. Denne Antydning bliver da oplyst ved Saxos Beretning om, at Rolv fældte Rørik.

Det er sandsynligvis paa Grund af Navneligheden, at man har gjort Hotherus (Hǫðr) til Søn af Hothbrodus (Hǫðbroddr[5]). Da Hǫðbroddr i Sagnet kjendtes som svensk Konge, blev Hǫðr, der gjordes til hans Søn, i det danske Sagn svensk Kongesøn. Hothbrodus er hos Saxo bleven Fader til den svenske Konge Atislus ved Forveksling med Óttarr, Beowulf-Digtets Ôhthere. Men at Hǫðbroddr i Sagnet kjendtes som svensk Konge, inden han forvexledes med Óttarr og fik Hǫðr til Søn, tør sluttes deraf, at de af Islændingerne bevarede Digte om Helge Hundingsbane efter flere Mærker at dømme ogsaa tænke sig Hǫðbroddr i Sverige.

Som Søn af Hǫðbroddr blev Hǫðr i det danske Sagn

---

[1]) Saxo p. 98:
Annellos ultro metuens dare, maxima nolens
Pondera fudit opum, veteris populator acervi.

[2]) V. 1189. 1836 (Grein). Allerede N. F. S. Grundtvig i sin Udgave af Beowulf S. 204 har identificeret Hrêðrîc med den Rørik, som efter Saxo fældes af Rolv.

[3]) V. 1180—1187.

[4]) V. 1164 f.

[5]) I Flateyjarbók I, 24 (Fas. II, 8) er skrevet: Ættartala fra Haud. Haudr aatti þar riki er kallat er Hadaland. hans son var Hoddbroddr . . . . Altsaa ogsaa her har Navneligheden givet Anledning til genealogisk Forbindelse af Hǫðr og Hǫðbroddr (der i Flat. mindre rigtig er skrevet Hoddbroddr).

ligeledes samtidig med Rolv Krake og indviklet i Begivenheder, der foregik i Danmark. Det er visselig ikke først Forvekslingen med Ottarr, som har givet Anledning til, at Hǫðbroddr er bleven henført til denne Tid. Tvertimod synes den Helge, som dræbte Hodbrodd, fra først af at have været opfattet som Skjoldungen af dette Navn, Roars Broder og Rolvs Fader[1]).

At foretage en Undersøgelse om de Stedsnavne i Danmark, til hvilke Sagnet om Hother og Balder hos Saxo er knyttet, synes her ikke nødvendigt.

Naar Balder anfører Danerne og naar Hother er gjort til en svensk Kongesøn, saa er det naturligt, at Gevar, den Konge hos hvem Hother opfostres udenfor sit Fædrenehjem, hverken tænkes at bo i Danmark eller i Sverige. Det er under sit Ophold hos Gevar, at Hother efter Jagten i Skoven første Gang møder de overmenneskelige Møer. Jeg har søgt at vise, at dette Møde i sin Oprindelse er det samme som Paris's Møde paa Fjeldet Ida med de tre Gudinder. Om den Omstændighed, at Gevar, i hvem jeg har gjenfundet Cebren, efter det oprindelige Sagn altsaa har havt sit Hjem i en skovrig Fjeldegn, har virket med til, at han i det danske Sagn er bleven gjort til Konge i Norge, skal jeg ikke afgjøre. I Excurs 10 skal jeg søge at vise, hvorfor Gelder kaldes Konge af Saksland. Rosstjov er, som allerede foran bemærket, bleven en Fin, fordi han er en Spaamand. Hvorvidt noget særligt Hensyn har virket med til at gjøre Rinds Fader til Russernes Konge, det har jeg ikke kunnet udfinde.

Det Stykke af den anden Runerække, som vedkommer Hother-Sagnet, lyder saaledes: **ok hælhe kunung hans broþer drap**

---

1) I de af Islændingerne bevarede Digte om Helge Hundingsbane, hvor Sagnet efter min Mening har optaget væsentlige Led fra det antike Sagn om Meleager og hvor det er sat i Forbindelse med Volsunge-Sagnet, er Helge tænkt som dansk Konge, der synes at bo paa Sjæland.

Saxo p. 82 fortæller, at Hothbrodus kæmpede mod Roe i tre Slag og fældte ham. Da Helge spurgte disse Tidender, indesluttede han sin Søn Rolv i Ledres Borg for at sikre hans Liv. Derpaa lod han sine Hirdmænd drage om i Byerne og dræbe de Befalingsmænd, som Hodbrodd havde indsat. Hodbrodd selv og hans hele Hær overvandt han fuldstændig i et Søslag, hvori den fiendtlige Konge faldt. Staar dette i nogen Forbindelse med den angelsaksiske Beretning, at Hrôðwulf og Hrôðgâr ved Borgen Heorot ødelagde Headobardernes Styrke? Widsið V. 45—49, jfr. Beôwulf V. 83—85. Navnet Headobeardan er vistnok sproglig ikke det samme som Hǫðbroddr, hvortil i Angelsaksisk vilde svare Heaðobrord, men ligner det dog meget. Borgen Heorot synes reelt at svare til de nordiske Sagns Hleiðr.

kunung hotbrod af sueriki ok skataþe þriþia tima þyhþist land. þa var rolf kunung krakæ hælhæ sun. i hans tima var hialti ok biærghi. ok hans mahg het iarmar. þa var høþær kunung i sueriki. i hans tima var baldær þouhma sun kunung af sialandæ. þa var roþrik kunung høþþærs sun [1]).

Thorsen [2]) mener, at der er her bevaret en oprindeligere Fremstillingsform end hos Saxo, forsaavidt som Balder oprindelig skal have været en Smaakonge i Sjæland, hvem Saxo har gjort til den egentlige Konge og til hvem han har knyttet „hvad der kjendtes af mythologiske, misforstaaede og forvanskede, Sagn". Men den Forbindelse, som ogsaa her findes mellem høþær og baldær, viser, at ogsaa denne Runerækkes Balder i sin Oprindelse er en mythisk poetisk, ikke en historisk, Personlighed.

Thorsen synes i Ordene þouhma sun at finde det rette gammeldanske Navn paa Smaakongen Balders menneskelige Fader angivet. Men þouhma kan ikke i denne Form bringes i Forbindelse med noget kjendt nordisk Navn, og Lyden ou forekommer ikke i Skaanske Lovs Sprogform. þouhma kan derfor ikke være en rigtig Navneform og beviser ialfald intet for en historisk Balder, hvad enten den Gjætning, jeg i det følgende vover om dette Navn, er rigtig eller ikke. Min Forudsætning er paa den ene Side, at þouhma ikke er et rigtigt Navn og heller ikke ligner noget kjendt Navn saa meget, at det kan ansees for at være forvansket deraf; paa den anden Side, at Balder overalt ellers kaldes Odens Søn. Den Formodning ligger da nær, at den kristne Skriver har næret Betænkelighed ved ligefrem at nævne den øverste hedenske Gud som Fader til en Konge i Sjæland, og at han derfor har stræbt Odens Navn paa en hemmelighedsfuld Maade. Nu er paa Røkstenen den Lønskrift anvendt, at hver Rune er betegnet ved den, som gaar umiddelbart foran i Rækken [3]). Prøve vi denne Nøgle ved þouhma, saa faa vi for þ Begyndelsesbogstavet i Odens Navn. Det umiddelbart efter følgende o kan være sat til for at angive Nøglen. Noget lignende er det, at Navnet ærlikr (d. e. Erlingr) i en Indskrift fra Maeshowe paa Orknøerne er skrevet med Kvistruner, medens dog første Bogstav tillige er betegnet ved den sædvanlige Rune [4]). Tage vi altsaa o i þouhma ikke med i Lønskriften og vi for hver af de andre Bogstaver indsætte den Rune, som følger umiddelbart

---

[1]) Codex Runicus fol. 93 a. b.

[2]) Thorsen: Om Runernes Brug til Skrift S. 46.

[3]) Se min Afhandling om Røkstenen S. 82.

[4]) Se Røkstenen S. 81.

efter i Rækken, saa faa vi oþnys, der mulig kunde betegne Óðins[1]).

I Series Runica prima har Hotter Dronningen Hyltha[2]); men Forfatteren af denne Kongerække synes frit at have digtet Navne paa en hel Del Dronninger, ofte, men ikke altid, saa at disse Navne danne Allitteration med vedkommende Kongers Navne[3]).

Excurs 3.

Hother og Walther af Aquitanien.

Robert Rischka fremsætter i sin temmelig smagløse og forskruede Bog „Verhältniss der polnischen Sage von Walgierz Wdaly zu den deutschen von Walther von Aquitanien", Brody 1880, den Mening, at Sagnet om Hother hos Saxo staar i Sammenhæng med Sagnet om Walther. Han fremhæver de Lighedspunkter, at Hother ved Sang vinder Nanna, til hvem Balder forgjæves beiler, ligesom Walther efter det polske Sagn (der først forekommer i Boguphals paa Latin skrevne Krønike fra 13de Aarhundred) ved Sang vinder Helgunde, der for hans Skyld forsmaar en alemannisk Kongesøn, og at Hother til Slutning ligesom Walther dræber sin Medbeiler. Disse Ligheder holder jeg for tilfældige. Boguphal siger, at Walther om Nætterne synger Elskovssange udenfor Helgundes Vinduer og derved vækker hendes Kjærlighed, medens Hother hos Saxo vinder Nannas Kjærlighed ikke ved sin Sang, men derved, at han er Mester i alskens Idræt

---

1) Med Hensyn til y for i kan sammenlignes i de nu tabte Stykker af første Runerække Hyltha Langeb. Scr. r. Dan. I, 27; Hylthetan, Hylthetans I, 28; Ymma I, 29. Der skulde, hvis min Gjætning er rigtig, rettere have været skrevet þoumha, der vilde give oþyns. Med þouhma for þoumha kan sammenlignes, at der i den anden Rune-Kongerække skrives mahg, men dog enghland.

2) Langeb. Scr. r. Dan. I, 27.

3) Om Balders Forekomst i nyere danske Vers og Sagn jævnfør Excurs 11.

og Kunst, blandt andet ogsaa i at spille paa de forskjelligste Instrumenter. Sagnet om Hother har forøvrigt ingen Lighed med Sagnet om Walther. Fr. Vogt, som i Literar. Centralblatt 27 Nov. 1880 slutter sig til Rischkas Mening om Sammenhæng mellem de to Sagn, anfører endnu som Lighed mellem dem, at Hother for at kunne dræbe Balder bemægtiger sig Mimings Sværd og at Waldere efter det angelsaksiske Digt om ham i Kampen med sine Modstandere bærer „das Schwert des Miming". Denne Lighed grunder sig paa en Misforstaaelse. Walderes Sværd, ikke Sværdets Eier, heder Mimming, medens Mimingus hos Saxo er Navn paa Sværdets Eier, ikke paa Sværdet selv[1]). Mimming, der i Oldn. heder mimmungr, falder ikke engang formelt sammen med Mimingus.

Excurs 4.

Nanna — Oenone.

Nanna, Navnet paa Hothers Hustru hos Saxo, er efter min Mening en Omændring af Oenone, *Οἰνώνη*, Navnet paa Paris's første Hustru. Stavelsen oe i Oenone kunde efter de nordiske Sprogs Eiendommelighed ikke blive staaende som ubetonet i Navnet og er derfor kastet bort[2]). Konsonanten (n) efter den betonede Vokal er bleven forboblet (forlænget), medens det forudgaaende lange o er blevet til kort a. Denne Lydforandring har fuldstændig Analogi i den Maade, hvorpaa Navne optagne fra Latin er blevne forandrede i

[1]) Fremstillingen i det saakaldte Chronicon Erici regis (Langeb. Scr. r. Dan. I, 152) „Hother. Iste invenit in quodam nemore Sueciæ gladium, qui Mimming dictus est, cum quo Balder occidit" maa grunde sig paa Forvanskning af Saxos Fortælling.

[2]) Ligesom f. Ex. e i oldn. pistill = lat. epistula, hi i paðreimr = lat. hippodromus, a i postoli = lat. apostolus, ho i spitali = lat. hospitale.

Gammelirsk. Saaledes gjengives Iunōnem i den irske Oversættelse af Dares ved Iunaind [1]) (af Stamme Iunann); som irsk Form af Pharao (Accus. Pharaōnem) forekommer Forann [2]).

Ved Valget af Navneformen Nanna for Oenone, ligesom ved Overførelse overhovedet gjennem mundtlig Meddelelse af fremmede Ord i den ældste Tid, har tillige Trangen til at give Navnet en hjemlig Form, havt bestemmende Indflydelse. Da vi i Norden finde Mandsnavnene Nannr [3]) og Nanni [4]), bærer Nanna fuldstændig Præget af et med disse sammenhørende oprindelig nordisk Navn, og det har sandsynlig været kjendt som Kvindenavn, inden det i Balder-Sagnet blev brugt som Gjengivelse af det fremmede Navn

1) The Book of Leinster fol. 229 a.

2) The ancient Laws of Ireland I, 20. For Overgangen fra langt o til kort a jfr. irsk persan af lat. persona, irsk idan af lat. idoneus o. s. v. For Overgangen fra enkelt n til dobbelt n jfr. irsk cucenn af lat. coquina, irsk pennait af lat. paenitentia. Ensartet er fransk méridienne af lat. meridiana; fr. Yonne af Iona (i 6te Aarh.), Icauna (Schuchardt Vocalismus I, 129).

3) Mandsnavnet Nannr forekommer i Norge i Stedsnavnet Nannzruð (Røde Bog S. 66. 232), nu Landsrød i Nøtterø (Matr. No. 84).

4) I Norge i Stedsnavnet Nannastaðir, nu Nannestad i Akershus Amt. Fra Sverige nævner Lundgren (Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige S. 85) Nanny Dipl. Svec. III, S. 95 (Upland, ved Aar 1312), Dativ Nanæ Dipl. Svec. III, S. 17 (Vesterås, Aar 1311); af dette Mandsnavn Nanætunir f. Ex. Dipl. Svec. III, S. 249 (Aar 1316), nu Nontuna i Upland. Dansk Nannæ i Calend. Nestved. Langeb. scr. r. Dan. IV, 294, 311. Nanno og et tilsvarende Kvindenavn Nanna, Nana forekommer i Diplomer fra Fulda og Lorsch i 10de Aarh., men ogsaa i Sydtydskland Nana allerede i 8de Aarh.; se Förstemann. I Frisland Nonno (15de Aarh.), Nanne (16de Aarh.), se Stark Kosenamen der Germanen S. 74. 168. 173. Nann i det vestlige Slesvig Langeb. scr. r. Dan. VIII, 74. 92 f. 154. 225 er sandsynlig det frisiske Navn. Dette tydske og frisiske Nanno, Nanna er neppe, som Förstemann og Stark mene, for Nando, Nanda, thi til got. anþar svarer i Oldfris. ôthar. Tydsk Nanno er snarere d. s. s. det gammelnordiske Navn Nafni, jfr. mht. genanne, middelnedlandsk genan, Navne. Men oldnorsk Nanna, Nannr, Nanni er visselig ikke afledet af nafn. Dog synes det ikke vel muligt med Sikkerhed overalt (saaledes ved dansk Nannæ masc.) at skjelne mellem de to her nævnte Navnegrupper.

Oenone. Dette støttes derved, at vi i Hyndluljóð Str. 20 [1]), som det synes, har Nanna som Navn paa en Kvinde, der maa være forskjellig fra den i Balder-Sagnet forekommende. Disse Navne Nannr, Nanni, Nanna synes ligesom mange gamle tydske Navne Nando, Nandung, Nandgêr o. s. v. at være dannede af et Adjektiv, der i Gotisk har lydt nanþs og som har betydet dristig. Dertil hører ogsaa Verbet, nænne, oldn. nenna indlade sig med eller paa, got. anananþjan vove o. s. v. [2]).

Excurs 5.

Gevarus — Cebren.

Navnet paa Nannas Fader hos Saxo Gevarus, Gen. Gevari gjengiver, som S. 85 bemærket, en nordisk Form Gefr, Gen. snarest Gefs. I dette Navn Gefr ser jeg en Omtydning af Cebren, Navnet paa Oenones Fader. I Fremmedord, som fra Latin optages i Nordisk eller Angelsaksisk, bliver b i Indlyd regelret til f: oldn. djǫfull, agſ. deófol = lat. diabolus; oldn. Tífr = lat. Tiberis; agſ. fefor, fefer = lat. febris; Clafrione i Ælfreds Oversættelse af Orosius IV, 11, 3 = lat. Glabrione, o. s. v. At Endelsen — en i Cebren ikke kunde holde sig ved Navnets Overførelse til Nordisk, følger næsten med Nødvendighed af det nordiske

1) Haandskriftet har vistnok: Manna var næst þar Nauckua dottir, men Forandring til Nanna synes nødvendig, thi Kvindens eget Navn synes at maatte nævnes.

2) Det er ikke sandsynligt, at Personnavnene Nannr, Nanni, Nanna høre sammen med Ordet nanna, hvormed Børnene i Finland og Estland tiltale sin Moder, og med nänna, hvormed Manden i visse Egne af Gotland (efter Säve) tiltaler sin Hustru; thi dette Ord er ikke paavist i Dansk eller Norsk, og i Svensk ikke i gammel Tid. Säve (De nordiska gudanamnens betydelse S. 79) har ialfald Uret, naar han i dette Ord nänna finder et Vidnesbyrd om den mythiske Nanna.

Sprogs Eiendommelighed. Endog vægtigere Endelser er ved Laanord i Nordisk og Angelsaksisk afslidte; saaledes i oldn. Ermland Armenia, Serkir = Saraceni; ǫlmusa = eleemosyna; agſ. cystbeám = lat. castanea[1]).

Endelig er Fremlydens c i Cebren blevet til g i Gefr. Denne Overgang har Analogi deri, at c i Fremlyden af latinske Ord i Middelalderens Latin og Romansk ofte er blevet til g eller i Fransk til j[2]) Overgang fra latinsk c i Fremlyd til nordisk g kan ogsaa ellers paavises i Laanord. Saaledes er Garmr. Navnet paa Hunden hos Hel, tydelig en Ændring af Cerberus[3]). Men ved Forandringen af Cebren til Gefr har sikkerlig ogsaa Trangen til at give Navnet en hjemlig Form og til at bringe det i Forbindelse med nordiske Ordstammer været virksom. Ved Gefr har Nordboerne sandsynlig tænkt paa gefa at give, hvormed flere Navne staa i Forbindelse[4]).

---

[1]) Ælfrici glossae ed. Somner 65 a.

[2]) F. Ex. fransk gonfler af conflare, gobelin af cobalus, geôle af caveola, germandrée af chamaedrys; se Diez Gramm. der rom. Sprachen I, 244. 248. Tydsk g for c i Laanord optagne fra Latin, se Wackernagel Kleinere Schriften III, 283.

[3]) I Garmr er ar opstaaet af er som f. Ex. i marknaðr = lat. mercatus, irsk luacharnn = lat. lucerna. rm af rb som i vermenaca Cockayne Leechdoms I, 8, ital. vermena = verbena; irsk carmocol = lat. carbunculus; portug. termentina = lat. terebintina.

[4]) Hvis Gefr har havt Genitiv Gefs, saa er r, som i Cebren hører til Stammen, blevet til Nominativsmærket r i Gefr. Saaledes forholder Bæringr (f. Ex. Karlam. s. S. 501) Gen. Bærings sig til glfransk Berengiers (Chanson de Roland V. 795); Garmr Gen. Garms til Cerberus; Silfestr (i Nomin. skrevet Silfest Dipl. Norv. IX No. 268, Aar 1467) til Silvester. Gefr Gen. Gefs forholder sig til gefa som fretr til freta. Allerede M. Hammerich (Ragnaroksmythen S. 112) har oversat Gevarus ved „Giveren".

Grimm Deutsche Myth. Nachtr. 78 identificerer Gevarus med oht. Kepaheri, men hertil svarer oldn. Gjafarr Fas. II, 220. P. E. Müller (Udg. af Saxo S. 82) og Uhland (Schriften VI, 85) mene, at Gevarus er = oldn. Jǫfurr, men denne Mening er paa Grund af Navnets Skrivemaade aldeles utilstedelig. N. M. Petersen (Nord. Myth.[2] 280) mener, at den rette Form er Gnevarus og at en Streg for n er bleven overseet. Men han har ikke godtgjort, at n i Ordets Begyndelse efter g kunde betegnes ved en Streg.

Da jeg i disse Studier hævder den Mening, at Folke-etymologi, Omtydning i mangfoldige Tilfælde har virket bestemmende paa de i nordiske Gude- og Heltesagn optagne fremmede Navnes Form, skal jeg her til Støtte og Sammenligning give en Række af Exempler paa Folkeetymologi fra norrøne Skrifter.

1. Personnavne:

Heimgestr i Breta sǫgur Annaler f. nord. Oldkynd. 1849 S. 5 af Hengest, hos Galfrid Hengistus.

Ránvæn S. 6 af Rowena.

Sighjálmr S. 94 af Sichelinus.

Úrækja efter det bedste Haandskrift af Partalopa saga af det franske Digts Urrake.

Illúði Antiq. Russ. II, 401 af Lud, Sems Søn.

Trǫllhæna hin helga i Flateyjarbók II, 517 af St. Triduana.

Tjarnaglófi i Knytlinga Fms. XI, 386 af slavisk Cernoglow.

Ellisif af Elisabeth.

2. Stedsnavne:

Svíþjóð hin mikla eða hin kalda af Scythia.

Tanakvísl eða Vanakvísl af Tanais.

Ægisif af Hagiosophia.

Ægisnes af Aegos potamos.

Jǫforey af Eporedia, Ivoreia.

Friðsæla af Vercelli.

Feginsbrekka af mons Fajani.

Kotskógaborg af Cozcoa, Goscova, Gutzkow.

Fra Angelsaksisk og andre nærliggende Sprog kunde mange ensartede Exempler paa Folkeetymologi nævnes.

Excurs 6.

Heðinn i Sǫrla þáttr og i Helga kviða Hjǫrvarðssonar.

Man har hidtil ikke været opmærksom paa, at det foran behandlede Sagn om Heðinn og Gǫndul i Sǫrla þáttr staar i Forbindelse med Sagnet om Heðinn i Helga kviða Hjǫrvarðssonar. I begge Sagn har vi en Kongesøn ved Navn Heðinn. Den Hithinus, som røver Hild, har efter Saxo hjemme i Norge, og der bor ligeledes Helgedigtets Heden. Begge sidde i Ro hjemme om Vinteren ved den Tid, Fortællingen begynder. Baade den ene og den anden finder, da han er ene ude i Skoven, en overmenneskelig Kvinde, som tiltaler ham (i Helgedigtet en Troldkvinde, som rider paa en Ulv og har Orme til Tømmer). I begge Sagn forvilder denne overmenneskelige Kvinde Kongesønnens Forstand, efter at han har drukket af et Bæger, saa at han forbryder sig mod en anden Konge ved at berøve eller ville berøve ham en ung Kvinde, der er Valkyrje. (Dog optræder den overmenneskelige Kvinde paa forskjellig Maade i de to Sagn, og ved de nærmere Omstændigheder, hvorunder Kongesønnen drikker af Bægeret, er der heller ingen Lighed). Den Konge, mod hvem Heden forbryder sig, er i Sǫrla þáttr hans Fostbroder (fra hvem han raner hans Datter), i Helgedigtet hans virkelige Broder (hvis Fæstemø han kaarer til Brud). I begge Sagn træffer Heden siden i et fremmed Land — men under forskjellige Forhold — den Konge, hvis Ret han har krænket, og tiltaler ham angerfuldt. Ordene i Sǫrl. þ. er: þat er þer at segia, fostbrodir, at mig hefir hent sua mikit slys at þat ma einge bæta nema þu[1]). Disse vise Slægtskab med Hedens Ord i Helg. Hjǫrv. Str. 32: Mic hefir myclo glǫpr meiri sóttan, hvorefter et Linjepar

[1]) Flat. I, 281.

er falbet ud i Haandskriftet. Efter Ordene i Sǫrl. þ. tør man kanske endog forsøge at restituere den mangelfulde Text i Helgedigtet omtrent saaledes:

Mik hefir myklu glœpr, [en, bróðir!
meiri sóttan bœta megak].

I Helgedigtet er, da denne Samtale finder Sted, Hedens Broder Helge af en anden Konge end Heden stævnet til en Kamp, hvori han falder, medens Samtalen i Sǫrl. þ. ender med, at Heden og hans Fostbroder Hogne stævne hinanden til en Kamp, hvori begge falde.

De nævnte Ligheder forudsætte, at det ene af de to oprindelig fra hinanden fuldstændig adskilte Sagn har indvirket paa det andet. Enkelte Ligheder, som oprindelig fandtes mellem de to Sagn, især det fælles Navn Heden, maa have givet Anledning til, at flere Sagntræk overførtes fra den ene Digtning til den anden. Dette gjælder navnlig Motivet med den overmenneskelige Kvinde i Skoven. Af flere Grunde tror jeg, at Digtningen om Helge Hjørvardssøn her har laant af en Form af Hjadninge-Sagnet og ikke omvendt, uagtet Optegnelsen i Sǫrl. þ. er meget yngre end den i Helgedigtet. For min Opfatning af Forholdet taler bl. a. den Omstændighed, at Hjadninge-Sagnet, som jeg en anden Gang haaber at skulle vise, har havt en væsentlig Indflydelse paa Digtningen om Helge Hundingsbane, hvormed Digtet om Helge Hjørvardssøn staar i nær Forbindelse. Har jeg Ret i denne Opfatning, saa godtgjør Digtet om Helge Hjørvardssøn, at Sagntrækket med Gandul i Hjadninge-Sagnet er flere Aarhundreder ældre end Optegnelsen i Sǫrla þáttr, skjønt det i dette Sagn ikke er oprindeligt.

Excurs 7.

Beneoit de Sainte-More og Trójumanna saga.

Jeg har søgt at vise, at der er flere særlige Overensstemmelser mellem Beneoits Skildring af Paris's Møde med de tre Gudinder og det nordiske Sagn om Mødet med Valkyrjerne i Skoven. Som en ialfald mulig Forklaring af disse Overensstemmelser har jeg nævnt den Formodning, at Dares's korte Beretning om Paris's Dom senere er bleven forenet med Træk hentede fra andre Kilder[1]) i en udførligere Fremstilling, der ligger forud saavel for Beneoits Skildring som for det nordiske Sagn.

Denne Formodning kan maaske støttes ved et lignende Forhold mellem Skildringen af Argonautertoget i Beneoits Digt[2]) og Behandlingen af samme Æmne i Trójumanna saga[3]). Begge disse Skrifter om den trojanske Krig, hvis Hovedkilde er Dares Phrygius, har istedenfor de faa Ord om Toget til Colchi i Slutningen af Dares's andet Kapitel en udførlig Fortælling, hvis Stof er hentet fra Ovid, navnlig fra 12te Heroide[4]). Den franske Digter og den islandske

---

[1]) Tør som en saadan Kilde nævnes Ovid. Heroid. XV [XVI]? I dennes V. 53 ff. gives en Skildring af det Sted, hvor Paris møder Gudinderne, hvilken begynder saaledes:

> Est locus in mediae nemorosis vallibus Idae
> Devius et piceis ilicibusque frequens.

Her fremhæves det, at Mødet finder Sted paa en affidesliggende Plet i Skoven. Dette Affnit af Heroid. XV [XVI] findes ikke i det ældste Haandskrift og er vistnok ikke af Ovid, men dog sandsynlig fra Oldtiden.

[2]) V. 1133—2062 Jolys Udgave.

[3]) Kap. 9—10 Annaler f. nord. Oldkynd. 1848 S. 22—28.

[4]) Beneoits (middelbare) Hovedkilde er efter min Mening her 12te Heroide, men ved Siden deraf er enkelte Træk hentede fra 7de Bog af Forvandlingerne. Fortællingen i Trójumanna saga viser ligeledes sikkert tilbage til 12te Heroide, og jeg finder her intet Træk, som nødvendig maa være taget fra Forvandlingernes 7de Bog. Dunger i sit fortræffelige Skrift „Die Sage vom Trojanischen Kriege“ S. 33 f. og S. 77 betegner med

Fortæller kan dog ikke fuldstændig uafhængig af hinanden have føiet den paa Ovids Vers grundede Beretning til Dares's Fremstilling, thi der er mellem hine to Forfattere flere Overensstemmelser ved Træk, som hverken findes hos Ovid eller Dares, skjønt de synes at være fremkomne ved en Udvidelse eller en Misforstaaelse af disse Kilders Ord. Saadanne Træk er følgende: 1) Efter Beneoit og efter Sagaen følger Hercules med til Medeas Hjem. Denne Afvigelse fra det antike Sagn grunder sig sikkerlig paa en unøiagtig Læsning af Begyndelsen af Dares's 3dje Kapitel. 2) Efter Ovid beder Jason Medea om Hjælp, men baade hos Beneoit og i Sagaen griber Medea Initiativet. 3) Medea sender efter Beneoit og Sagaen en Kvinde (efter Beneoit en gammel Tærne, efter Sagaen sin Søster) om Natten til Jason for at bede ham komme til sig. Ovid fortæller intet saadant, men Beretningen kan dog let være opstaaet af Heroid. XII, 65 ff. 4) Efter Beneoit og Sagaen skjænker Medea Jason i det natlige Stævnemøde før hans Kamp sin Kjærlighed. Denne Fremstilling grunder sig vel paa Misforstaaelse af Heroid. XII, 90 sammenlignet med V. 111. 5) Hos Ovid faar Jason først Slangetænder, siden, da de Mænd, som vokse op deraf, har dræbt hverandre, dysser han den Drage, som vogter det gyldne Skind, i Søvn. Baade hos Beneoit og i Sagaen dræber derimod Jason først Dragen med sit Sværd, tager derpaa dens Tænder og saar dem ud. 6) Efter det antike Sagn seiler Jason bort straks efter at have vundet det gyldne Skind. Hos Beneoit derimod bliver Jason i Medeas Hjem endnu en Maaned, i Sagaen Vinteren over.

---

urette 7de Bog af Metamorphoses som den eneste Kilde for Beretningen om Argonautertoget baade hos Beneoit og i Trój. saga. Körting (Dictys und Dares S. 75—79) benegter, at Ovid er Beneoits Kilde, skjønt han i denne Forbindelse nævner 12te Heroide; han mener — sikkerlig med urette —, at den nordfranske Digter her har øst af et nu tabt latinsk Skrift, der har været en Oversættelse af en græsk Roman. Ligesaalidt kan jeg med Jäckel (Dares Phrygius und Benoit S. 17 f. og S. 35—37) tro, at Beneoits Kilde her er en oprindeligere udførligere Redaktion af Dares.

7) Efter at have berettet om Jasons Troløshed mod Medea ender Sagaskriveren sin Fremstilling af Jasons Tog med følgende Ord: „Han kommer nu hjem til sit eget Land, og hver Mand blev glad ved hans Ankomst undtagen Kong Peleus. Jason blev af denne Færd meget berømt og blev valgt til Konge efter Peleus". Beneoit nævner ligeledes i Slutningen af sin Beretning om Argonautertoget Jasons Troløshed mod Medea og fortæller derpaa om hans Hjemkomst bl. a. i følgende Udtryk:

Quant en Grece furent venu,
Au port dont il erent méu
Recéu sont joiosement.

. . . .

Grant joie ont fet à lor amis.

. . . .

Molt en reçut Jason grant pris,
Et grant enor par lo païs [1]).

Ved disse Sammenstillinger tror jeg at have godtgjort, at Beneoits Digt og den islandske Saga ved dette Afsnit har benyttet et nu tabt latinsk Skrift fra Middelalderen (eller to Redaktioner af et og samme Skrift): i dette Skrift, hvis Fremstilling Sagaen sandsynlig troest har gjengivet, var i Dares's Fortælling om den trojanske Krig efter 2det Kapitel indføiet en Beretning om Argonautertoget, som grundede sig paa Ovid, navnlig paa hans 12te Heroide, men hvori det antike Sagn i flere Henseender var forvansket.

At ikke alle de Tilføielser, ved hvilke Dares's Beretning i Trójumanna saga er udvidet, først af Sagaforfatteren selv er indskudte, men at flere af dem allerede i britiske Optegnelser, som Sagaskriveren benyttede, var forenede med Dares's Fortælling, det tør ogsaa sluttes af en Sammenligning mellem Sagaen og den irske Bearbeidelse af Dares. Det er sikkerlig ved Efterligning af ældre Optegnelser, som har staaet

[1]) V. 2029—2037. Jfr. Heroid. XII, 127:
Sospes ad Haemonias victorque reverteris urbes.

i Sammenhæng med hinanden, at begge disse foran Dares's første Kapitel har stillet en Indledning, som begynder med Saturn, hans tre Sønner og Jupiters Søn med Maja, samt at begge har indskudt en Beretning om Hercules's Heltegjærninger.

Excurs 8.

Erik Glippings Møde med Møen i Skoven.

Den i Sagnene om Heden og om Hother optrædende Fortælling om Heltens Møde med Valkyrjen i Skoven synes at staa i nær Forbindelse med et Træk, som dukker op i den navnkundige danske Ballade, der behandler Kong Erik Glippings Mord 1286, men som i den nu kjendte Form er bleven til lang Tid efter denne Begivenhed. I denne Ballade fortælles det, at Kongen drager paa Jagt med den falske Rane Ratten før han bliver myrdet.

De hidsed efter Hjort og Hind
og ligesaa efter Raa:
de holdt det [i]saa længe,
at Dagen den monne forgaa.

Det mælte unge Kong Erik,
han var i Huen saa ve:
„Hjælp nu, Gud Fader i Himmerig!
jeg er udaf min Led".

Saa saa han sig saa lidet omkring
udi de tykke Ris:
Der blev han var et lidet Hus,
der brændte baade Ild og Ljus.

Han gik sig i Huset ind,
han var i Huen saa ve:

der stod inde saa skjøn en Jomfru,
som nogen Mand vilde se.

Han tog hende liftelig i sin Arm,
han talte til hende saa brat:
„Hør I det, min skjønne Jomfru,
I sover hos mig i Nat!"

Det da svared den skjønne Jomfru,
saa hjærtelig hun lo:
„Svar du først, Kong Erik,
den Gjærning, du haver sidst gjort."

„Min skjønne Jomfru, ved I det saa vel,
saa ved I ogsaa mere:
I siger mig det, min skjønne Jomfru,
hvor længe mit Liv skal være!"

Det da svared den skjønne Jomfru,
saa hjærtelig hun lo:
„Spørg du ad den lille Krog,
der dit Sværd hænger paa!"

Det var unge Kong Erik,
han efter den Jomfru tog:
hun blev borte mellem hans Hænder,
han hende aldrig mere saa.

Den Stund den Jomfru hos ham var,
da havde han Ild og Ljus:
saa snart som hun var kommen ham fra,
han stod i tykken Ris[1]).

A. D. Jørgensen[2]) har veltalende tolket den gribende dæmoniske Poesi, som er lagt i denne Skovscene: „i det Vieblik, da Kongen tager sin Følgje i Favn, mærker Digteren

[1]) Danmarks gamle Folkeviser udgivne af Svend Grundtvig Nr. 145 A V. 59—68 (II, S. 352 f.), efter Karen Brahes jydske Haandskrift fra 16de Aarhundred.

[2]) Bidrag til Nordens Historie i Middelalderen S. 132.

ham til Døden og forsoner os med hans ynkelige Død". Men Balladen, der ogsaa ellers har optaget meget fra ældre Viser[1]), støtter sig ved dette Motiv til Fortidens Digtning, og det er kun fra den Side, jeg her betragter det. At Motivet er optaget andenstedsfra, spores maaske deri, at Kongen, da han finder Møens Hus, synes at være alene, medens Visen ellers forudsætter, at Rane er med ham. Det synes i sin Grund at være det samme Sagn, som vi har fundet fortalt om Heden og om Hother[2]). I Balladen fremtræder det i en Sagnform, som staar imellem Fortællingen i Sǫrla þáttr og Saxos Beretning, og som er bleven paavirket af de i Middelalderen gjængse Fortællinger om Elvepiger og lignende Væsener. Balladen stemmer overens med Hother-Sagnet i Modsætning til Heden-Sagnet deri, at Kongen finder Jomfruen i et lidet Hus, som pludselig igjen forsvinder, saa at han staar ene i den vilde Skov. Dernæst derved, at hun er fremstillet som hans Fylgje, medens det ikke siges, at det er hende, der bedaarer ham til at krænke en anden Mands Ret over en Kvinde. Derimod slutter Balladen sig særlig til Heden-Sagnet deri, at Kongen kun finder én Mø, og at Kongen fatter Elskov til den overmenneskelige Kvinde. Heden vies

---

[1]) Se min Afhandling i det philologisk-historiske Samfunds Mindeskrift, Kjøbenhavn 1879.

[2]) Sagntrækket i Visen om Erik Glippings Død har enkelte Berøringspunkter med en bretonsk Vise i Villemarqués Barzaz-Breiz (I, S. 39), der svarer til den danske Ballade „Elveskud". Junker Nann, hvis unge Hustru har født ham et Tvillingpar, farer i Skov at skyde Vildt til hende. Der forfølger han en hvid Hind, indtil han henad Aften kommer til en rindende Bæk; ved den er en Fegrotte, hvor Feen sidder og kjæmmer sit lyse Haar. Hun siger Ridderen, at han maa ægte hende eller dø om tre Dage. Han giver hende Afslag og rider hjem. Men da føler han sin Helsot og dør paa den af Feen nævnte Tid. Jfr. Svend Grundtvig Danmarks gamle Folkeviser II, S. 112. Jeg antager ingen særlig Forbindelse mellem denne Vise og Sagntrækket i den danske Vise om Erik Glippings Død. Ligheden grunder sig paa de i Middelalderen over mange Lande udbredte ensartede Forestillinger om Feer og lignende Væsener, hvortil kommer det ofte anvendte Motiv, at Helten forvildes af overmenneskelige Væsener ved at jage efter en Hind eller Hjort.

ved Mødet med Gandul til altid fortsat Kamp og altid fornyet Død, fordi han har røvet en Datter af sin fraværende Fosterbroder, hvis Rige han skulde vogte: i Balladen mødes med Møen i Skoven en Konge, der troløst har forført sin fraværende Marsks Hustru, som han skulde værge; og dette Møde varsler om hans Død.

I denne Parallelisme vil man tillige finde antydet Anledningen til, at Balladedigteren i Visen om Kong Eriks Død har optaget Sagnet om Mødet med den overmenneskelige Mø i Skoven. I Balladen har Kongen den hele Dag, inden han finder Skovmøen, jaget Hjort og Hind; saaledes fortæller Beneoit de Sainte-More, at Paris hele Dagen, inden han mødes med de tre Gudinder, har jaget en Hjort, den største han nogensinde saa. Denne Lighed kan nævnes, selv om den kun grunder sig paa ensartet Udvikling.

Excurs 9.

Sammensmeltning eller Sammenblanding af forskjellige Sagnfigurer.

Jeg har søgt at vise, at Oenone og Helena samt tildels Polyxena er sammensmeltede i det danske Sagns Nanna, der efter sit Navn er Oenone. Ligeledes har jeg formodet, at Balders Hævner, Hothers Banemand, hvem Saxo kalder Bous, har sin Oprindelse til den ene Side fra Paris's Drabsmand Ajax, efter hvem han har faaet Navn, til den anden fra Achilles's Søn og Hævner Neoptolemus, samt at i Lighed hermed Bos Moder Rinda har faaet sit Navn fra den lokriske Ajax's Moder Rhene, men at derhos Sagnet om Odens Beilen til hende staar i Forbindelse med Sagnet om Achilles's Beilen til Deidamia. Fremdeles har jeg søgt at gjøre det sandsynligt, at det danske Sagns Personer paa Grund af en eller anden Lighed har faaet overført paa sig flere Sagntræk, som ikke oprindelig har

tilhørt dem. Sagnet om, at Hother forklædt som Harpespiller gaar ind i Balders Leir, er saaledes efter min Formodning overført fra Priamus til Paris (der er bleven til Hother), fordi Paris (ligesom Hother) var en Mester paa Strængeinstrumenter.

En saadan Sammensmeltning eller Sammenblanding af Personer, som i sin Oprindelse er forskjellige, men som staa i Forbindelse med hinanden eller har Berøringspunkter tilfælles, den er et af de Phænomener, som allersædvanligst kan iagttages ved Forvandling af Sagn, som af Traditionen føres over fra det Kulturomraade, hvor de har sit oprindelige Hjem, til et ganske forskjelligt Folk eller til en ganske forskjellig Tid, som andenstedsfra lidet eller slet ikke kjender de Personer, om hvem Sagnet fortæller.

Jeg skal anføre nogle Exempler.

I Trójumanna saga Kap. 2 fortælles, at Jupiter røver Jo, Datter af Inakus. Da de kom til Creta, var Jo frugtsommelig. Júna, Jupiters Hustru, omskabte hende til en Kvie og udtalte den Forbandelse, at hun ikke skulde føde, førend hun kom til et Sted, hvor en Elv faldt i syv Arme i Søen. Júna sendte Fluen Onestio [1]) for at stikke hende, og Trællen Argus skulde vogte hende. Jo kunde ikke forløses, førend Thor (Jupiter) sendte sin Harpespiller Mercurius, som fik Trællen dysset i Søvn og med det samme slog ham ihjel. Det fortælles om Siv (Juno) Thors Hustru, at da Jo skulde føde, sad hun og spændte Hænderne om Knæet og kvad Galdrer, men i ett Nu blev Trællen dræbt og hendes Haand slap af Knæet, og i det samme blev Jo forløst med Hercules. Her er altsaa Alcmene og Jo smeltede sammen i den islandske Fortællings Jo, som desuden har optaget Træk fra Europa-Sagnet. I Kap. 6 fortælles, at Jupiter, for at faa Alkonia i sin Vold, lader Guldbraaber regne i hendes Skjød. Da hun gaar ud og ser efter Guldregnen, griber Jupiter hende og fører hende ud paa sit Skib. Derpaa lader han to Nætter blive til en uden nogen Dag imellem. Her er altsaa

[1]) Efter oestro i Ecloga Theoduli V. 157, se Dunger: Die Sage vom trojanischen Kriege S. 76.

Danae og Alcmene sammensmeltede i Alfonia, der har sit Navn fra Alcmene. I Kap. 16 berettes, at Alexander i Templet kaster i Elenas Skjød et Guldæble, paa hvilket er skrevet: „Jeg sværger at gifte mig med Alexander". Elena rødmer, da hun fremsiger disse Ord. Her er den Fortælling, som i Ovids Heroider fortælles om Acontius og Cydippe, overført paa Alexander og Helena, vissélig fordi Helena er den Løn, som Alexander faar for at tildømme Venus det gyldne Æble.

Af den ene Vatikanske Mythograph nævner jeg nogle andre Exempler. I, 56 er Phæakernes Konge Alcinous sammenblandet med Thrakernes Konge Phineus. I, 71 og I, 157 er Perseus og Bellerophon sammenblandede eller gjorte til én Person. I nordiske Ballader fra den sene Middelalder, som behandle gammelnordiske Æmner, kan noget lignende ofte paavises. I den danske Ballade, som besynger Hjalmars og Angantyrs Kamp paa Samsø [1]), er saaledes Arngrim og Orvarodd blevne til én Person, medens Hjalmar og Upsalkongen er sammensmeltede i den tilsvarende svenske Ballade [2]).

Mest oplysende for os er her nogle Exempler, som jeg skal anføre af en i 7de eller 8de Aarhundred forfattet Gjengivelse af Dares's Skrift om den trojanske Krig, hvilken findes indskudt i nogle Haandskrifter af Fredegars frankiske Krønike [3]). Her kaldes Agamemnons Broder, Helenas Ægtefælle ikke Menelaus, men Memnon; Olixis er bleven en Trojaner og udfører Antenors Rolle. Naar en skrivekyndig frankisk Munk, der synes at have læst Dares, har kunnet begaa slige Bommerter, saa kan Sammenblandinger, der slet ikke er værre, ei forundre os i Digtninger, der gjennem mange Mellemled stamme fra mundtlige Fortællinger om den trojanske Krig, som hedenske Nordboer havde hørt af fremmede Folk i Vesten.

[1]) Danmarks gamle Folkeviser udg. af Sv. Grundtvig Nr. 19.

[2]) Arwidsson Fornsånger Nr. 10. Jfr. mine Bemærkninger i Grundtvigs Danm. gl. Folkeviser III, S. 790.

[3]) Gaston Paris i Romania II, 129—144.

Excurs 10.

Kong Gelder.

I Saxos Fortælling om Hother og Balder optræder en *saksisk Konge Gelder*[1], som de islandske Kilder slet ikke kjende og om hvem den nyere Granskning ingensomhelst Oplysning har givet[2]. I ham tør man vel gjenkjende den af Galfrid af Monmouth omtalte Cheldericus eller Cheldricus, der ligesom Gelder er *Saksernes Anfører*[3] og med en Flaade kommer fra Tydskland. Hvis denne Formodning er rigtig, giver Saxos Fortælling om Gelder os et talende Exempel paa, hvilke Forvanskninger de hos ham meddelte Sagn ofte har lidt. Personer og Motiver, som oprindelig har været aldeles uvedkommende, kan være blandede ind paa Grund af uvæsentlige Ligheder i ydre Træk og Navne. I de enkelte Begivenheder kan Personerne have byttet Rolle og Fortællingens Gang være saa forandret, at den neppe lader sig kjende igjen.

I den første Søkamp med Gelder lader Hother efter Gevars Raad sine Folk tage Fiendens udslyngede Spyd op uden at skyde igjen og venter taalmodig, indtil Fienden er blottet for Kastevaaben. Derpaa begynder hans Folk at skyde. Gelder maa da bede om Fred, som Hother med stor Mildhed tilstaar ham[4]. I det første Slag, hvori Chelderic i England beltager, værge Sakserne sig længe mod Briternes Skud bag Skovens Træer, men Kong Artur lader Træerne nedhugge og Udgangen spærre ved Træstammerne. Han venter taalmodig, indtil Sakserne plagede af Hunger maa bede om Fred, som han tilstaar dem paa det Vilkaar, at de

[1]) Gelderus Saxoniæ rex Saxo p. 115. 119.

[2]) N. M. Petersens Formodning: „måske endog ridtet over Gjallarbro efter Ligfærden genlyder i Kong Gelder" (Nord. Myth. 269) synes mig urimelig.

[3]) Galfr. Monumet. IX, 1. 4. 5. I Kap. 4 har Giles's Udgave Formen Cheldericus.

[4]) Saxo p. 115 sq.

drage hjem. Men imod Fredsvilkaarene seile de tilbage til England, hærje i Kong Arturs Land og bekrige ham i Forening med de saksiske Høvdinger Colgrin og Baldulf.

Ved Hothers første Kamp med Gelder er, hvis denne er den samme som Chelderic, de Træk fastholdte fra den Fortælling, som ligger til Grund, at den saksiske Hærfører overvindes ved Fiendens Taalmodighed, at han maa bede om Fred og at han benaades. At kun faa af Saksernes udslyngede Spyd i Saxos Fortælling gjør Skade, da de ramme Skjolde eller Skibe, ligner det Træk, at Sakserne hos Galfrid undgaa Briternes Skud ved at være i Skjul bag Træerne. Men det, som hos Galfrid gjælder Sakserne, er da her hos Saxo overført paa Saksernes Modstandere. Og Fortællingen om Slaget er hos Saxo bleven aldeles forandret derved, at han hid har overført, hvad ogsaa fortælles om Frode i hans Kamp med den frisiske Viking Vittho [1]), nemlig den Krigslist at opfange Fiendens Spyd og ikke at skyde igjen, før Fienden er blottet for Kastevaaben. Det er et af de mange vandrende Sagn om Krigspuds, som anvendes af Vikinger [2]).

Saxo fortæller siden, at Gelder er med i den Krig, hvori Balder bliver slagen paa Flugt. Balders Skibe er ødelagte; de, som er igjen af deres Besætning, forfølges med Grumhed af Hothers Folk, som vil mætte sin Krigslyst ved at fælde sine Fiender. I denne Krig falder ogsaa Gelder. Her tror jeg ligeledes at spore Sammenhæng med Galfrid. Chelderic flygter, da de hedenske Saksers Anførere Colgrin og Baldulf er faldne i Slaget mod Artur. Denne byder Cador, Hertug af Cornwall, at forfølge de flygtende Sakser. Denne bemægtiger sig først deres Skibe og forfølger derpaa Fienderne. De, som indhentes, nedhugges uden Naade. Cador hviler ikke, før han faar fældet Chelderic. Saxo siger ikke, paa hvis Side Gelder falder; men da han ikke nævner,

[1]) Saxo lib. II, p. 74.

[2]) Se om disse især Johannes Steenstrup: Indledning i Normannertiden S. 22—28. 366 f. Professor Gustav Storm minder mig om, at Kong Sverre anvendte samme Krigslist i Slaget i Florevaag 1194.

at Gelder har brudt Forliget med Hother, og da han fortæller, at Hother viser den døde Gelder kongelig Hæder, maa han vistnok have forestillet sig ham som Hothers Forbundsfælle, medens Cador dræber Chelderic.

At det virkelig er Chelderic, der under Navnet Gelder er bleven overført til Saxos Fortælling om Hother og Balder, tør vi saa meget hellere tro, som en Anledning til denne Overførelse er let at se. Denne Anledning var given i Ligheden mellem Navnene Baldulphus — Baldr og Cador — Hǫðr (Gen. Haðar), og deri at der i Galfrids Fortælling om Baldulf ligesom i Hother-Sagnet forekom det Sagntræk, at en Hærfører forklædt som Harpespiller ukjendt gik ind i den fiendtlige Leir. For at motivere Gelders Optræden fortæller Saxo, at han angriber Hother med en Flaade for at frarøve ham det Sværd og de Ringe, han har faaet hos Miming.

Saxo fortæller, at Gelders Lig blev brændt paa et Baal af Skibe. Da det af Islændingerne bevarede Sagn beretter, at Balders Lig blev brændt paa et Skib, maa det Træk, at en falden Høvdings Lig bliver brændt paa et Skib, allerede have tilhørt det fællesnordiske Sagn om Hǫðr og Baldr, og dette Træk maa da hos Saxo fra en anden Person være overført paa Gelder, som ikke oprindelig hørte hjemme i Sagnet. Om dette Sagntræk skal i det følgende nærmere tales.

Efter hvad man har udfundet om Galfrid af Monmouths Kilder, er der ingen Sandsynlighed for, at Gelder og flere i Forbindelse med ham nævnte Led af Saxos Fortælling skulde være optagne fra et Skrift, der ligger forud for Galfrid; de maa være laante fra dennes Historia Regum Britanniae, der er skreven ved Aar 1130. Dog kan jeg ikke tro, at Saxo, da han nedskrev Fortællingen om Hother, har havt Galfrids Historie liggende for sig. Thi da vilde man ikke kunne forklare sig den i høi Grad vilkaarlige Maade, paa hvilke de fra Galfrid laante Personer og Træk er indføiede, forvandlede og ombyttede hos Saxo. Jeg formoder derimod, at Galfrids For-

tælling er bleven forvansket gjennem mundtlig Gjengivelse af flere engelske og danske Munke, inden den naaede til Saxo.

Denne Formodning støttes ved et andet Sagn. Saxo[1]) ligesom en af Hauk Erlendssøn nedskreven islandsk Fortælling[2]) beretter, at Ivar, Ragnar Lodbroks Søn, af en engelsk Konge fik overladt et Stykke Land saa stort som en Hud (Oxe-hud, hos Saxo Hestehud) rak, og at han derpaa skar Huden i Strimler og med disse Strimler omspændte en Grund saa stor, at han paa den anlagde en Stad. Dette over den halve Verden udbredte Sagn fortælles af Galfrid[3]) om Sakseren Hengest og en engelsk Konge, og Gustav Storm formoder[4]), at en dansk Mand, hvis Digtning her ligger til Grund for Saxos Fortælling, ved Midten af 12te Aarhundred paa anden Haand har laant Sagnet fra Galfrid.

Excurs 11.

Balder i nyere dansk Folketradition.

Navnet Balder forekommer i adskillige danske Vers og Sagn, som er optegnede efter Meddelelse af Almuen i nyere Tid. De fleste af disse er efter mit Skjøn opstaaede i senere Tid eller give ialfald intet væsentligt Bidrag til Belysning af det gamle Sagn. I det mindste fra 17de Aarhundred af har rundt omkring i Danmark været kjendt en Juleleg eller en ved Juleleg brugelig Sang, som kaldtes Balderrune eller Ballerune[5]). Naar nogen forsér sig i Julestuen, da „klappes hans Ryg af“, hvilket sker ved følgende Rim:

---

[1]) Saxo p. 462.
[2]) Fornald. s. I, 353.
[3]) Galfr. Monumet. Hist. Reg. Brit. VI, 11.
[4]) Kritiske Bidrag til Vikingetidens Historie S. 100.
[5]) Müllenhoff, som beretter, at Legen er brugelig i Flensborg og Omegn (Sagen der Herzogthümer S. 606), betegner den (S. VI) som dansk og ikke tydsk.

Balder, Rune og hans Viv
de yppede dem en grote Kiv,
grote Kiv i Tune;
der slog Balder Rune.

Ni Slag ville vi slaa,
dermed ville vi hjem gaa:
en, to, tre, fire, fem!
der gik end ingen af os hjem.
Seks, syv, otte og dertil ni!
dermed sige vi denne Ryg fri.

Se Thiele Danmarks Folkesagn (Kjøb. 1843) I, S. 6, hvor Kilder anføres. De fire første Linjer anføres ogsaa i følgende Form:

Balder, Ruhne oc sin Vijff,
de begynte en stor Kijff,
paa Thurø,
der slo Balder Ruhne.

Se Historiarum sacrarum Encolpodium. Aff Nicolao Helduadero. Kiøbenhaffn 1634. S. 264. Eller:

Balder, Rune aa hans Vyv,
di ypped dem en stor Kyv,
men paa Tohøi,
der slov Balder Rune døi.

Se J. R. Schmidt i Antiquarisk Tidsskrift 1849—1851 S. 53 og Rafns Moerskabslæsning for den danske Almue 1839 S. 506. Efter denne Meddelelse synges Verset om en Høi kaldet Tohøi, øst for Bollerslev i Bjolderup Sogn, ved Aabenraa (Apenrade) i Slesvig. Endelig kan anføres en fra Roskilde-Egnen (hvor Byen Tune ligger) meddelt Form af de fire Verslinjer:

Balder og Rhune hans Vif
i Thune ypped et Kif;
Rhune brød Stikken i Thune;
da slog der Balder Rhune.

Se Antiqvariske Annaler I, 280 [1]).

[1]) Mest afvigende er en Optegnelse fra Svendborgegnen, hvor Stedsnavnet Thurø findes:

Balder og Thore, hans arrige Viv,
yppede dem en græsselig Kiv
paa Thurø.
Der slog Balder Thore.

Thiele I, S. 7.

Rune siges dels at have været en navnkundig Kjæmpe, dels en geistlig Mand, dels Balders Hustru, hvilket viser, at man ikke om Rune har havt en gammel selvstændig Tradition, men at det, som fortælles om ham (eller hende), er sluttet af Verslinjerne. Ja der synes mig at være al Grund til at antage, at ikke Sagn om to Personer ved Navn Balder og Rune har givet Anledning til Legen Balderrune og dens Navn, men at tværtimod Legens Navn, som man med urette forklarede sig af det fra Saxo kjendte Navn Balder, har været den Spire, af hvilken Versene om Balder og Rune har udviklet sig[1]). Naar man i Julestuen klappede Ens Ryg af, medens man fremsagde de oven anførte Vers, sagdes man at give ham Balderrune[2]). Andet Led i dette Ord synes at maatte være det almindelige Appellativ Rune, oldn. rún[3]). Første Led staar neppe oprindelig i Forbindelse med det Udtryk „at give dygtig Balder paa En“[4]), som forekommer om at give En Skrub. Mulig kunde Balderrune eller Ballerune snarere være et olddansk baldrun, oldnordisk ballrún d. e. slem Rune; jfr. det frankiske Kvindenavn Balderuna.

Balder og Rune som Navne paa to Personer forekomme forenede ogsaa i en jydsk Vise, hvoraf følgende Stumper er optegnede omkring 1700:

Humerlands Konge, Balder hin frage, slog Algersborg,
Alger Konning dette hævnede paa Fjorden for Alborg.

Og i samme Vise:

Konning Alger slog Konning Balder, for Konning Balder slog Rune,
det hævnede hin stærke Konning Diderik.

Visen har havt følgende Omkvæd:

„Kong Alger bygte Alborg for de Gjelder-Helte[5]) i Fjorden“
og „Kong Alger bygte Alborg og slog de Gjeller-Helte i Fjorden“[6]).

Meddeleren af Visen, Peder Dyrskøt, ved at angive, baade hvor Balder og Alger har boet og hvor de er blevne begravede.

---

[1]) Analogi har vi deri, at Helligdages Navne ofte blive til Navne paa Personer, om hvilke Folkesagnet siden faar meget at fortælle. Se Mannhardt Antike Wald- und Feldkulte S. 185—187.

[2]) Saaledes i Optegnelse fra 1688. Se Nyerups Fortale til Peder Syvs kjernefulde Ordsprog p. XLVII.

[3]) Saaledes ogsaa Gram i Note til Meursii Historia Danica (Florent. MDCCXLVI fol.) lib. I, p. 23.

[4]) Videnskabernes Selskabs Ordbog.

[5]) Saa maa læses istedenfor: Alborg, fordi gielder Helte —.

[6]) Om Visen se Svend Grundtvig Danmarks gamle Folkeviser II, 645—648.

Hvis jeg har Ret i, at den Person Rune, om hvem der synges i en Juleleg, har sin Oprindelse fra Julelegens Navn Balderrune, saa maa det samme gjælde ham, som nævnes i Linjen:

Konning Alger slog Konning Balder, for Konning Balder slog Rune.

Men deraf følger igjen, at vi her ikke, som Sv. Grundtvig mener, har for os Levninger af en ægte gammel Vise om et dansk Oldsagn, men at de anførte Vers er lavede i sen Tid af en eller anden Mand, som har havt Interesse for gamle Sagn. Dette bestyrkes ogsaa ved Betragtning af Versemaalet eller rettere Mangelen paa Versemaal, af Mangelen paa Rim og af Fortællemaaden [1]). Versenes Forfatter har, som jeg antager, fra Vedels Oversættelse af Saxo kjendt Kong Gelder, som blev overvunden i et Søslag, og har derfra faaet „de Gjelder-Helte", som blev slagne „i Fjorden" [2]).

Meddelelser af den danske Almue om Balder eller Bolder, der er knyttede til Stedsnavne som Bolderslev (Boldersleben) og Bollershøi i Slesvig [3]), Baldershøi ved Tune i Roskilde Amt [4]), Ballerup i Kjøbenhavns Amt [5]), synes ligesaalidt som de foran Vers at give nogen selvstændig Oplysning om det gamle Sagn og kan derfor her forbigaaes. Hvilken Høi Saxo har havt for Øie ved sin Omtale af Balders Høi, lader sig neppe bestemme [6]).

I Det Danske Atlas Tomus IV (Kiøbenhavn 1768) S. 208 berettes ved Lynge Sogn i Skanderborg Amt, Aarhus Stift, følgende: „Paa Lynge Mark ere tvende Høie den ene kaldet Rysfers-Høi, den anden Boeshøi, i hvilken Odins Søn Boe skal være begraven . . . Men Hother skal ligge ved Sveistrup i

1) En anden Karakter har den anden af Dyrskøt nævnte Vise, hvori et Vers begynder:

Der gjelder Ugle, og der gjelder Ravn
op over de Jellinge Marke.

2) Fra Saxo er mulig ogsaa Alger hentet. Han er paa den ene Side sat i vilkaarlig Forbindelse med Navnet Aalborg, paa den anden Side identificeret med Olger danske, hvilket synes at maatte sluttes deraf, at „hin stærke Konning Diderik" hævner Balders Drab paa ham.

3) Thiele Danmarks Folkesagn I, S. 5 og Müllenhoff Sagen der Herzogthümer S. 373 f., hvor Kilder anføres. J. R. Schmidt i Antiquarisk Tidsskrift 1849—1851 S. 53.

4) F. Magnusen Optegnelser paa en Reise til Jellinge, Kjøb. 1821, S. 7 (hvor der skrives Baldurs Høi). Antiqvariske Annaler I, 279 f.

5) Pontoppidan Det Danske Atlas Tomus VI (Kjøbenhavn 1774) S. 14.

6) Jfr. Notæ uberiores p. 117 sq.

en Høi kaldet Kongens Høi." Om Saxo har tænkt paa den her nævnte Høi, naar han siger om Bous: „Cujus corpus magnifico apparatu Rutenus tumulavit exercitus, nomine ejus insignem exstruens collem"[1]), lader sig neppe afgjøre[2]). Jeg kan ikke slutte mig til følgende af P. E. Müller[3]) udtalte Formodning: „Muligen har det jydske Almuesagn om en Boehøi i Nærheden af en Rysehøi . . . været den sande Anledning til at man bragte den russiske Hær til de jydske Kyster".

III.

Den islandske Balders-Mythe navnlig i Forhold til Achilles-Sagnet.

Vi vende nu tilbage til det af Islændingerne bevarede Sagn om Baldr og Hǫðr. Dette Sagns Sammenhæng med det danske er utvivlsom. Hovedpersonerne og deres Navne er de samme; flere fremtrædende Begivenheder og Træk ligesaa. Men Forskjellighederne er baade mere øinefaldende og mere indtrængende end Overensstemmelserne. Det ene Sagn er aabenbart ikke en Forvanskning af det andet, men vi har her for os to indbyrdes selvstændige Udviklinger, som kun tildels har fælles ydre Grundlag. Jeg skal søge at godtgjøre, at det islandske Sagn støtter det Resultat, hvortil Undersøgelsen af Sagnet hos Saxo har ført mig. Ogsaa det islandske Sagns Balder viser efter min Mening i sin Oprindelse tilbage til Achilles, men Achilles er i ham smeltet sammen med Kristus, af hvilken Sammensmeltning der er fremgaaet en Mythe af en Karakter og en Betydning, der er aldeles forskjellig fra det danske Sagns. Træk og Motiver, som fra Achilles-Sagnet var optagne i Balder-Sagnet, før dette var paavirket af Forestillinger om Kristus,

---

[1]) Saxo p. 132.
[2]) Jfr. Notæ uberiores p. 123 sq.
[3]) Om Troværdigheden af Saxos og Snorros Kilder S. 41.

har senere, efter at denne Paavirkning har fundet Sted, faaet en forandret Form eller en ny Belysning ved Indflydelse af Forestillinger om Kristus. Men derhos finde vi i det islandske Balder-Sagn flere Led, der først er føiede ind fra Achilles-Sagnet af nordiske Mænd, som i de Fremmedes Fortælling om, hvorledes Achilles — eller, som Nordboerne kaldte den af dem tilegnede Helt, Balder — blev fældet, troede at høre en Fremstilling af Kristi Død.

I den islandske Mytheform, som fuldstændig hensætter os i Gudeverdenen, ikke blandt Menneskene, er Beretningen om Haads Ungdom ligesom om den langvarige Krig mellem Haad og Balder forsvunden. Kun den Scene, som lader os se Balder fældes, staar igjen. Hint er visselig ikke tilfældigvis glemt i Traditionen, men det er med Vilje skudt bort af dem, som under Indflydelse af Fortællinger og Forestillinger om Kristus saa Balder i et ganske nyt, langt mere rent og straalende Lys og lod Haad træde tilbage til en Biperson, der ingen anden Betydning havde end den, at han var et Redskab ved Balders Drab, ligesom Longinus ved Kristi Død. Istedenfor Saxos stærke Fremhæven af den unge Hothers Styrke og Færdighed i alskens Idrætter har Snorres Edda om Hǫðr kun det almindelige og ubestemte Udsagn: „det skorter ham ikke paa Styrke" [1]).

Allerede den Omstændighed, at Balder efter det oprindelige Sagn var den høieste Guds Søn og fandt Døden i sin Ungdom, ligesom Kristus, Guds Søn, døde ung, har virket til, at den af Achilles opstaaede Balder i det islandske Sagn er smeltet sammen med Kristus. Hertil kom, at Helten bar et Navn Baldr, der, som før nævnt [2]), i England kunde betegne de Kristnes Gud. Men i det følgende skal jeg pege paa flere betydningsfulde Berøringspunkter, som gav Stødet til denne Sammensmeltning.

---

[1]) Sn. E. I, 102 (Gylf. Kap. 28): œrit er hann sterkr. Jfr. Saxo p. 111: viribus potens.
[2]) S. 65.

Ved Skildringen af Balders Personlighed i Snorres Edda har Billedet af Kristus fortrængt Billedet af Achilles, saa at den islandske Fremstillings milde, gode, men daadløse Gud for den umiddelbare Opfatning synes aldeles uforenelig med den ubændige Helt over alle Helte, som vi kjende fra Homers udødelige Digtning. Den krigerske Helt lader sig dog ikke blot spore hos Saxo, men ogsaa i enkelte af Islændingerne bevarede Digtninger. I Lokasenna[1]) siger Frigg til Loke: „Hvis jeg inde i Ægers Hal havde en Søn lig Balder, da skulde du ikke slippe bort fra Æsernes Sønner, og da skulde Vaaben svinges mod dig, vred som du er". Her udtales det tydelig, at Balder af alle Æsernes Sønner var den kjækkeste til Kamp[2]).

Ogsaa Digtningen om Ivar Vidfadmes Død antyder ved sin Sammenstilling af Halvdan snjalle (d. e. den kjække) med Balder[3]), at denne var tapper og krigersk, ligesom Halvdan, der sværmede om paa Hærtog i fremmede Lande og underlagde sig en Del af England[4]).

At Nordboer i Fortællinger om den stridbare Heros Achilles kunde tro at høre Fortællinger om Kristus, vil blive os mindre paafaldende, naar vi lægge Mærke til, at oldengelske Digtere havde fremstillet Kristus i ægte germansk Aand som en mandig Yngling, hans Disciple som hans Krigere[5]).

Snorres Edda[6]) har fastholdt den Egenskab ved Balder, at hans Legeme ikke kan saares uden af en eneste Gjenstand. Men Usaarligheden er her anderledes begrundet end hos Saxo, nemlig derved, at Frigg har taget alt i Naturen und-

---

[1]) Lok. Str. 27.

[2]) Jfr. Weinhold i Haupts Zeitschr. f. deutsch. Alt. VII, 58.

[3]) Fornald. sǫg. I, 372 f. Ivar spørger: „Hvem var Halvdan snjalle blandt Æserne?" Hord svarer: „Han var Balder blandt Æserne, hvem alle Guder begræd, og dig ulig".

[4]) Fornald. s. I, 375.

[5]) Se herom Fr. Hammerich: De episk-kristelige Oldkvad hos de gotiske Folk.

[6]) Sn. E. I, 172 (Gylf. Kap. 49).

tagen Misteltenen i Ed paa ikke at saare ham. Denne Vending er, som foran[1]) paavist, fremkommen ved Indflydelse af et Sagn om, at Jesus har taget alle Træer undtagen en eneste Stængel i Judas's Have i Ed paa, at de ikke som Kors skal bære ham.

Den Egenskab hos den Gudebaarne, at hans Legeme var ukrænkeligt uden ligeoverfor en eneste Fare, har efter min Formodning været et af de Lighedspunkter mellem Achilles-Sagnet og det i Middelalderen fortalte Kristus-Sagn, som gav Anledning til, at begge smeltede sammen i den Balders-Mythe, som Islændingerne har bevaret.

Fremstillingen i Snorres Edda har her et Træk, som mangler hos Saxo, tilfælles med det antike Sagn: i dette ligesom i den islandske Fortælling er det Moderen, der i bange Anelser om Sønnens Fremtidsskjæbne faar gjort ham usaarlig — uden i én Henseende. I Snorres Edda siges, at Balder drømmer om Fare, som truer hans Liv, og fortæller sine Drømme til Aeserne. Disse raadslaa da, og det vedtages, at alt skal tages i Ed paa at skaane Balder, hvilket derpaa udføres af Frigg. Efter Mythographus Vaticanus II, 205 er det Thetis, som i sin Frygt for Achilles's Død dypper Sønnen i Styx[2]). Men den nordiske Mythe lader Moderens Angst være fremkaldt derved, at Sønnen har fortalt sine ildevarslende Drømme. Den Tanke, at det er en upaaagtet, tilsyneladende ubetydelig og uskadelig Omstændighed, som volder, at Gudssønnen, der synes at være gjort usaarlig, dog falder, denne Tanke træder ved Balder-Sagnet ikke tydelig frem hos Saxo, men kun i

[1]) S. 45 f.

[2]) De cujus [Achillis] morte cum timeret [Thetis], eo quod a patre esset mortalis, et haec quereretur apud Neptunum, Neptunus ait, non esse timendum de eo, quia talis futurus esset, ut credatur deo genitus. Thetis tamen, fata Achillis timens, eum in Stygiam paludem tinxit, unde toto corpore invulnerabilis fuit, excepto talo, qui matris manu tenebatur. Dette Sted findes ikke i Codex Reginae 1401, Hovedhaandskrifte af Mythogr. Vatic. II.

den islandske Form [1]). Den har Tilknytning paa den ene Side i Achilles-Sagnet, paa den anden Side, som foran [2]) paavist, i den fra Toledóth Jeschu kjendte jødiske Fortælling om Kristus, og her nærmere og bestemtere.

Det Træk i den af Islændingerne bevarede Mythe, at Balder drømmer om sin nærforestaaende Død [3]), har ligeledes paa den ene Side Tilknytning til det oprindeligere af Achilles-Sagnet opstaaede Balder-Sagn, paa den anden Side til Fortællinger om Kristus. Thi paa den ene Side ser Balder efter Saxo Natten før sin Død Hel staa ved sin Side og forkynde ham, at hun Dagen efter skal favne ham [4]). Paa den anden Side kjender Kristus forud sin nærforestaaende Død og fortæller sin Moder derom, og en dansk Vise giver dette den Form, at Jesus fortæller Moderen sine Drømme om, at Jøderne ville dømme ham, uden at vi heri behøve at se eller bør se Indflydelse fra Balders-Mythen [5]). Til det i Snorres Edda udtalte og i Vegtamskviða forudsatte Træk, at Drømmene af Balder fortælles Æserne, er der hos Saxo intet Spor.

Balder fældes efter den af Islændingerne bevarede Sagnform af Hǫðr, ligesom hos Saxo af Hother. Men Drabet fortælles af Islændingerne ganske anderledes, og det i en Fremstillingsform, der, som foran godtgjort [6]), røber

[1]) Ligesom Loke faar fralokket Frigg Underretning om, at der er en Gjenstand, som kan saare Balder, og hvilken denne er, saaledes faar Hagen i Nibelungenlied (XV Aventiure) fralokket Kriemhilt Underretningen om, hvilken Plet af Legemet det er, paa hvilken Sifrid kan saares (Simrock Handbuch der deutschen Myth.[5] S. 87).

[2]) S. 45 f.

[3]) Foran S. 49.

[4]) Foran S. 123 f.

[5]) Foran S. 49 f.

[6]) S. 35—44. 50 f. Provst Fritzner gjør mig opmærksom paa en Lighed mellem den islandske Balders-Mythe og en Fortælling i det finske Epos Kalevala. Her dræbes Lemminkäinen paa lumskelig Maade med et „lukket Rør“ af en gammel blind Hyrde, hvem Helten ikke havde agtet saa meget, at han havde villet volde hans Død (Castrén Vorlesungen über die finnische Mythologie S. 250 f.). Om den finske Digtning her er paavirket af den nordiske eller om Ligheden er tilfældig, vover jeg ikke *at bestemme*. Det sidste er vel det sandsynligste.

gjennemgribende Indflydelse af Fortællingen om Kristus, som gjennembores af Longinus's Lanse. Og dog viser Fortællingen om Balders Drab i Snorres Edda tillige hen til Achilles-Sagnet. Lad os høre det islandske Sagn paany.

„Haad tog Misteltenen og skjød den mod Balder efter Lokes Anvisning (d. e. idet Loke gav Vaabenet dets Retning); Skudbet fløi igjennem Balder, og han faldt død til Jorden" [1]). Hermed sammenstiller jeg en Beretning om Achilles's Død i sent latinske Kilder. I Mythographus Vaticanus I, 36 heder det: Achilles .... insidiis Paridis post symulacrum latentis occisus est. Unde fingitur quod tenente Apolline Paris direxerit tela [2]). Denne Beretning [3]) er ordret gjentaget fra Servius's Kommentar til Virgils Æneide VI, 57. Og at den oprindelig i denne Form har hørt hjemme i en Virgil-Kommentar, ser man af Udtrykket direxerit tela, der forudsætter det Vers af Virgil, hvori Æneas tiltaler Apollo:

Dardana qui Paridis direxti tela manusque
Corpus in Aeacidae.

Udtrykket hos Virgil viser, at det hos Servius rigtig skulde hede: tenente Paride Apollo direxerit tela [4]). Men da denne Læsemaade ikke foreligger hverken hos Servius eller i de Skrifter, hvori Stedet er optaget fra Servius, er det tryggest at forudsætte, at det latinske Skrift, hvorpaa den nordiske Fortælling middelbart grunder sig, ogsaa har havt Udtrykket: tenente Apolline Paris direxerit tela, hvilket dog

---

[1]) Sn. E. I, 174 (Gylf. Kap. 49).

[2]) Mythogr. Vatic. I, 36 lyder i sin Helhed: f[abula] Achillis. Achilles, a matre tinctus in Stigiam paludem, toto corpore invulnerabilis fuit, excepta ea parte, qua tentus fuit. Qui cum amatam Polixenam ut (sic) in templo accipiet (sic, Feil for acciperet) statuisset, insidiis Paridis post symulacrum latentis occisus est. Unde fingitur, quod tenente Apolline Paris di[re]xerit tela. De her forekommende Afvigelser fra Bodes Udgave støtte sig til min Collation af Cod. Reginae 1401 i Vaticanet.

[3]) Den gjenfindes hos Schol. Stat. Achill. I, 134 p. 437 (ed. Tiliobroga) og er nær beslægtet med et Afsnit af Mythogr. Vat. III, 205.

[4]) Jfr. Ovid. Met. XII, 606.

ikke gjør nogen væsentlig Forandring i Meningen. Achilles blev altsaa efter denne Beretning dræbt ved Paris's Skud; men det var Apollo, der veiledede Paris til at ramme Maalet. Denne Beretning er efter min Mening den ene Hovedkilde, hvoraf Fortællingen om Balders Død i Gylfaginning er afledet, idet Achilles er bleven til Balder, Paris til Haad og Apollo til Loke. Men derhos er i den nordiske Fortælling Beretningen om Achilles's Død sammensmeltet med Legenden om Kristus. Det skyldes, som foran [1]) paavist, Indflydelse af Longinus-Sagnet, at Haad er blind, medens det om Paris kun heder, at han stod skjult. Achilles bliver dræbt i et Tempel. Dette klinger igjen deri, at Balder bliver dræbt paa et fredhelligt Sted [2]); men naar dette nærmere betegnes som et Tingsted [3]), skyldes det maaske, som før formodet [4]), Indflydelse af den kristelige Fortælling [5]).

Jeg har foran [6]) paavist, at Kristus efter Middelalderens Fremstilling blev gjennemboret af Lansen, medens han endnu levede, og at Lansen gav ham Døden, saa at Balders-Mythen i denne Henseende ikke afviger fra Legenden om Kristi Død. Men naar Balder staar i sin fulde Livskraft, da Skuddet rammer ham, i stærk Modsætning til Kristus, der er naglet til Korset, da han gjennembores af Lansen, saa viser det sig nu, at denne Afvigelse fra Legenden i den nordiske Mythe maa forklares af, at denne her slutter sig til Fortællingen om Achilles's Død.

Paa den anden Side har Fortællingen om Kristus bevirket, at de tela, Pile, hvormed Achilles fældes, i Balders-Mythen er blevne til et Spyd. Dette Ord tela kunde ikke lægge nogen Hindring i Veien for Sammensmeltningen af Fortællingen om Achilles's Fald med Middelalderens Legende

[1]) S. 35—39.

[2]) þar var svá mikill griðastaðr Sn. E. I, 174 (Gylf. Kap. 49).

[3]) á þingum Sn. E. I, 172 (Gylf. Kap. 49).

[4]) S. 44.

[5]) Den Forbindelse med Polyxena, som nævnes i den latinske Beretning om Achilles's Død, er i Balders-Mythen forsvunden, mulig snarere ved Forvanskning og Misforstaaelse end ved Forglemmelse.

[6]) S. 39—41.

om Kristi Død, dels fordi lat. telum ligesom ogsaa agſ. gâr betegnede baade Spyd og Pil, dels fordi man i England fortalte, at man skjød med Pile paa den Korsfæstede[1]).

Ligesom i Fortællingen om Balders Død, saaledes er ogsaa idetmindste i et andet nordisk mythisk Sagn Loke traadt i Stedet for Apollo[2]).

Dette, at Fortællinger om Apollo er blevne overførte paa Loke, den nordiske Hedendoms Lucifer, forudsætter, at de hedenske Nordboers kristne eller halvkristne Hjemmelsmænd har opfattet Apollo, saaledes som han optraadte i enkelte Fortællinger, som Djævelen. Fortolkninger af den antike Guds Betydning, hvilke findes i Skrifter fra Oldtidens Slutning og den tidlige Middelalder, kan have lagt denne Opfatning af Apollo som Djævelen snublende nær for Halvbarbarerne. Hos Servius[3]) heder det: (Sagittis Apollo) infernalis deus et noxius indicatur. Unde etiam Apollo dictus est ἀπὸ τοῦ ἀπολεῖν[4]). Det bibelske Udtryk om Djævelens Pile, der gjenfindes f. Ex. i det oldengelske Digt om Beowulf[5]), maatte vistnok bidrage til Sammenblandingen. Og vi tør tillige formode, at denne er bleven hjulpen frem ved en Kombination af Apollon med Apollyon, der fra Johannes's Aabenbaring 9,11 kjendtes som Navn paa Afgrundens Fyrste, Abaddon[6]).

---

1) Efter Udtrykkene i Vǫluspá og Gylfaginning har de Gamle forestillet sig, at Haad udslynger Misteltenen som et Kastevaaben og at Stængelen forvandler sig til et Spyd. Flere nyere Lærde (f. Ex. Worsaae) lade Haad skyde med Bue; saaledes endog Gödecke i sin Oversættelse af Vǫluspá. Men denne Fremstilling har ingen Støtte i de gamle Skrifter.

2) Se Excurs 12.

3) Serv. in Verg. Bucol. V, 66.

4) Jfr. Mythogr. Vatic. II, 18: sagittas, quibus inferni deus et noxius indicatur. Unde et Apollo graece, late (læs: latine) perdens dicitur.

5) Beowulf 1743 f. kaldes Djævelen: bona se þe of flânbogan fyrenum sceóteð.

6) Her kan ogsaa henvises til den Maade, hvorpaa Apollo fremhæves i Middelalderen, naar Hedningernes Afguderi nævnes i Modsætning til Kristendommen. Saaledes: Apolline ealra deofla ealdre (An Anglo-Saxon Passion of St. George [af Ælfric] edited by Hardwick London MDCCCL p. 8).

Den Omstændighed, at Apollo, der rettede Paris's dræbende Skud mod Achilles, blev opfattet som Djævelen, er efter min Formodning en af Hovedgrundene til, at Sagnet om Achilles i den islandske Balders-Mythe er voxet sammen med Fortællinger om Kristus, der gjennemboredes af en Lanse, som Djævelen havde hvæsset og som Longinus efter Djævelens Raad stak i hans Side [1]).

Efterat jeg saaledes har fremhævet de Momenter, der er de bestemmende ved Sammenstillingen af Beretningen om Achilles's Død i Mythogr. Vatic. I, 36 med Sagnet om Balders Død i Gylfaginning, skal jeg endnu tilføie et underordnet Led. Udtrykket post simulacrum er efter min Mening blevet misforstaaet af de irske eller engelske Mænd, fra hvem denne Beretning om Achilles's Drab kom til Nordboerne. Vi maa fastholde, at disse Mænd var Halvbarbarer, hvis yderst ringe boglige Dannelse var erhvervet i den tidlige Middelalders Munkeskole, Mænd der ikke havde seet Sydens Oldtidstempler med deres Billedstøtter. Vi vil da finde det naturligt, at disse Mænd ved Udtrykket post simulacrum latentis ikke tænkte paa, at Paris stod skjult bag en Billedstøtte i Templet. Men nu brugtes simulacrum i Middelalderen om en Fremstilling, et Skuespil, hvorved noget efterlignedes, f. Ex. simulacra miraculorum [2]). Virgil [3]) siger pugnae simulacra d. e. Skinfægtninger. Man kan da have oversat Achilles insidiis Paridis post simulacrum latentis occisus est ved: Achilles blev dræbt paa underfundig Maade af Paris, som stod i Skjul bag Forestillingen, bag Skinfægtningen, d. e. som stod langt tilbage udenfor Kredsen af de Mænd, der udførte en Leg, som forestillede et krigerskt Anfald. Heri vover jeg da at finde et af de Elementer, hvoraf man har dannet Fortællingen i Gylfaginning om, at Hød staar udenfor Mandekredsen, da de andre Æser more sig med at skyde paa Balders usaarlige Legeme.

---

1) Se foran S. 51.
2) Se Du Cange.
3) Aen. V, 585.

Naar vi nu sammenligne det danske og det islandske Sagn med Hensyn til Maaden, hvorpaa Balder fældes, saa se vi, at de stemme overens deri, at Banemanden er Hǫðr, der ved en andens Medvirken er kommen i Besiddelse af det Vaaben, som er det eneste, mod hvilket Balders Legeme ikke er usaarligt. Men i alt andet afvige de to Sagn fra hinanden. Hos Saxo møder Hother alene Balder, med hvem han fører Krig, fordi han vil gjøre ham Nanna stridig, og i hvis Leir han forklædt om Natten har sneget sig ind. Hother gjennemborer Balder med et Sværd[1]) af egen Drift og med fuld Viden om, hvad han gjør. Efter Snorres Edda er det den onde Loke, som faar den blinde Haad, der vil vise Balder Hæder, til at skyde med Mistel-Stængelen imod ham, da Balder staar midt i Gudernes Kreds, og til derved mod sin Vilje at volde hans Død. Denne Forskjel mellem de to Sagn grunder sig, som jeg tror at have paavist, for en væsentlig Del derpaa, at den Sagnform, hvortil Fremstillingen i Snorres Edda viser tilbage, er en Sammensmeltning af græsk-romerske Fortællinger om Achilles's Død og Fortællinger fra den kristne Middelalder om Jesu Død, medens det danske Sagn aldeles ikke er paavirket af Fortællinger om Jesu Død. Men Grundlaget for de to Sagn har ogsaa i en anden Henseende vist sig at være forskjelligt. Medens begge pege tilbage til Achilles-Sagnet, er det dog tildels forskjellige græsk-romerske Fortællinger om Achilles, hvorpaa de to nordiske Fremstillinger er grundede. Den islandske Fremstillings ene Kilde er Mythographus Vaticanus I, 36, som lader Achilles blive dræbt af Paris i et Tempel ved Apollos Medvirken, men af denne Kilde er der intet Spor i Saxos Fortælling, som her væsentlig synes middelbart at grunde sig paa Dares Phrygius's Skrift[2]).

---

[1]) Den islandske Tradition kjender Mistilteinn som Sværdnavn, se ovenfor S. 47. Men deraf tør ikke sluttes, at den islandske Tradition ligesom den danske har kjendt den Sagnform, at Balder blev gjennemboret med Sværd.

[2]) Se foran S. 122 ff.

I Snorres Edda er Nanna Balders Hustru, medens hun hos Saxo bliver gift med Hother, men afviser Balder, som elsker hende. Jeg har søgt at paavise [1]), at Saxos Nanna er opstaaet ved Sammensmeltning af Oenone, Paris's første Hustru, hvis Navn hun har arvet, og Helena, hans anden Hustru, som hvis Elsker Achilles hos sene græske Forfattere optræder. Her har da Saxo i det væsentlige bevaret en ældre Sagnform end Snorres Edda [2]). Ligeledes har Saxo bevaret Faderens Navn i en oprindeligere Form, da han kalder ham Gevarus d. e. Oenones Fader Cebren, medens Snorres Edda ikke kalder Nanna Gefs Datter, men Nefs [3]) Datter. Grunden til denne Forandring maa søges i Trangen til at lade Faders og Datters Navne danne Allitteration med hinanden [4]).

---

[1]) Se foran S. 85 f. 103. 107—110. 169—171.

[2]) Saxos Sagnform synes at have bevaret det oprindelige ogsaa deri, at Nanna hos ham er en jordisk Kvinde, ikke, som i den islandske Sagnform, en Gudinde, thi Oenone er dødelig, skjønt hun er Datter af en Flodgud. Konrad af Würzburg V. 707 kalder Egenoe (d. e. Oenone) en Gudinde.

[3]) Sn. E. I, 102 (Gylf. Kap. 32) og 176 (Gylf. Kap. 49) i Uppsala-Edda; Codex Regius og Wormianus har her Neps, hvilket synes mig en mindre oprindelig Form. Som en af Aserne og af Odens Sønner nævnes i en versificeret Navnerække: nefr Sn. E. II, 616 (Cod. 1eß); Navnet skrives nefirr II, 556 (Cod. 757). nepr I, 554 (Cod. Reg.), næpr II, 473 (Cod. 748). Dette er vist samme Person som Nannas Fader. Man sluttede, at, da Nanna var en Aasynje, maatte hendes Fader være en af Aserne, hvilket man opfattede som enstydigt med en af Odens Sønner.

[4]) Der er i de mythiske Slægtrækker mangfoldige Exempler paa, at Forældres og Børns Navne danne Allitteration med hinanden. Saaledes Frigg Fjǫrgvins dóttir. Þórr — Þrúðr. Buri — Borr. Bǫlþorn — Bestla. Nǫrvi — Nótt. Ánarr — Jǫrð. Dellingr — Dagr. Mundilfari — Máni. Hati Hróðvitnis sonr. Vindlóni eða Vindsvalr Vásaðar sonr. Svásuðr faðir Sumars. Loki Laufeyjar sonr. Vegtamr sonr Valtams. Várkaldr — Vindkaldr. Freyr — Fjǫlnir. Ǫlvaldi — Iði o. s. v. Ved flere af disse Navne formoder jeg, at Trangen til Allitteration har været bestemmende for Formen, hvilket jeg ikke her skal begrunde. Den samme Trang har vistnok været medvirkende ved den Forandring af en Navneform, som viser sig i Kerðjálfaðr Kylfis son i Njáls saga Kap. 45, hvis Munch (Norske Folks Historie b 646) har Ret i, at Cerðjálfaðr gjengiver det irske Navn Tordelbach, Toirdhealbhach.

Snorres Edda har dog bevaret et Sagn om **Nannas Død**, som ikke nævnes af Saxo, men som har en slaaende Lighed med et antikt Sagn om **Oenones Død**.

I Snorres Edda fortælles: „Da blev Balders Lig baaret ud paa Skibet, og da hans Hustru Nanna Nevs Datter saa det, da brast hendes Hjærte af Sorg og hun døde; hun blev baaret paa Baalet, og det blev tændt“ [1]). Hermed sammenstille man Fortællingen hos Dictys Cretensis: Sed fertur Oenonen viso cadavere Alexandri adeo commotam, uti amissa mente obstupefieret ac paullatim per moerorem deficiente animo concideret. Atqve ita uno eodemque funere cum Alexandro contegitur [2]). Naar undtages, at Ligbaal ikke nævnes hos Dictys [3]), ligger Fremstillingen i Snorres Edda saa nær ved Dictys's Ord, som om den var en umiddelbar fri Oversættelse deraf [4]).

Kretenseren Dictys's Ephemeris belli Trojani er forfattet paa Latin af en Romer L. Septimius i 4de Aarhundred [5]) og har været meget læst i Middelalderen.

Da Nanna i det islandske Sagn er Balders, ikke Haads, Hustru, er det naturligt, at det er paa Balders Baal, hun her brændes [6]). Dictys er dog ikke den eneste sydlandske Kilde,

---

[1]) Sn. E. I, 176 (Gylf. Kap. 49) i Cod. Reg. og Worm.: þá var borit út á skipit lík Baldrs, en (ok) er þat sá kona hans Nanna Neps dóttir, þá sprakk hon af harmi ok dó; var hon borin á bálit, ok slegit í eldi.

[2]) Dictys IV, 21. Han følger her efter Dunger (Dictys-Septimius S. 41 f.) Lycophrons Digt Alexandra V. 61—68 og Scholierne dertil. Jfr. Körting Dictys und Dares S. 43 f.

[3]) Quintus Smyrnaeus X, 466 siger, at Oenone kastede sig paa Paris's Baal, og X, 483 f., at hun blev brændt paa samme Baal som Paris.

[4]) Fremstillingen i Uppsala-Edda (Sn. E. II, 288) er kortere og staar fjærnere fra Dictys: lik Balldr(s) var borit a balit. Nanna Nefs dottir sprack er hon fra (vel Feil for þat sa). Jeg tror, at vi her har et af de Steder, hvor Texten i Uppsala-Edda er forkortet, og hvor Cod. Reg. samt Worm. har bevaret det oprindeligere.

[5]) Se Dunger Dictys-Septimius. Dresden 1878.

[6]) Jeg skal ikke kunne sige, om det Sagn, at Achilles's Elskede Polyxena ofres paa hans Grav, har medvirket hertil.

hvoraf Sagnet om Nanna er øst, thi Cebren, Oenones Fader, nævnes ikke i Ephemeris belli Trojani.

Af norrøne Kilder nævner Snorres Edda og en maaske i Slutningen af 12te Aarhundred paa Orknøerne digtet Navnerække [1]) den mythiske Nanna. Men middelbart har vi meget ældre Vidnesbyrd om, at hun har været kjendt, idet gamle Skalde har brugt hendes Navn i kenningar. I en Verslinje af Vǫluspá, som maaske ikke oprindelig har hørt til Digtet, kaldes Valkyrjerne nǫnnur Herjans [2]). Og Nanna forekommer meget ofte i omskrivende Betegnelser for „Kvinde"; saaledes, for kun at nævne de ældste Exempler, hos Kormak i 10de Aarhundred [3]), i Þórsdrápa af Eiliv Gudrunssøn [4]), og hos Sigvat [5]).

Spørger man „Hvad er Nanna? Hvad betyder Nanna?" saa kan svares, at Mythefortællingen om Nanna ikke giver os en Allegori. Intet godtgjør, at de gamle Nordboer, saaledes som enkelte nyere Forskere har ment, ved hende har tænkt sig Blomsten, der visner, naar den lyse Sommer svinder. Man bør spørge: Hvem er Nanna? Hun er en Aasynje og, saa sandt som de hedenske Nordboer har dannet sine Guder i sit eget Billede, er hun netop derfor en sand Kvinde. Hun var for de gamle Islændinger Balders Hustru og intet uden dette: Nanna, hvis Hjærte brister, da hun ser Balders Lig lagt paa Baal, tjener netop ved denne sin trofaste Kjærlighed til at fuldstændiggjøre Billedet af Balder som den af Alverden elskede, og derfor er hun bibeholdt fra det oprindeligere af Fortællinger om Kristus uberørte Sagn, der fortalte hendes Dødsmaade paa samme Maade som Snorres Edda, men vistnok i Forbindelse med Haads, ikke med Balders Død.

---

[1]) Sn. E. I, 556.
[2]) Cod. Reg. Str. 31.
[3]) Kormaks saga Kap. 3 S. 24 og Kap. 17 S. 162.
[4]) Sn. E. I, 242 (Skáldsk. Kap. 18).
[5]) Ólafs s. helga i Heimskr. Kap. 92 S. 309 Ungers Udg.

Balders Moder Frigg bor i Fensalir[1]). Navnet er sammensat med fen, som i Prosa betyder Sump, Blødmyr, men som i Skaldesproget ogsaa betegner Hav[2]). Saaledes bruges Ordet f. Ex. i 10de Aarhundred to Gange af Kormak, der bærer et irsk Navn og falder paa Vikingetog ved Skotland. Han siger: vér of fen fórum, vi drog over Havet[3]), og kalder Guldet fens fúrr, Havets Ild[4]). Fensalir betyder altsaa vistnok Havsale, Bolig i Havets Dyb[5]). At man netop har valgt Ordet fen til Dannelsen af dette Navn, har vistnok sin Grund deri, at man derved fik Allitteration med Navnet Frigg[6]).

Men det synes underligt, at Odens Hustru, Æsernes Dronning skulde bo i Havets Dyb[7]). Gaaden løses derved, at denne Friggs Bolig i gamle Digte ikke nævnes uden paa det Sted i Vǫluspá[8]), hvor hendes Graad over Balder omtales: „men Frigg begræd i Fensale Valhals Ulykke". Da Balder oprindelig er Achilles, saa maa Frigg i sin Egenskab som Balders Moder være traadt i Stedet for

---

1) Sn. E. I, 114 (Gylf. Kap. 35). Gen. Fensala Sn. E. I, 304 (Skáld. Kap. 19). I, 172 (Gylf. Kap. 49): paa sidstnævnte Sted har Uppsal. (II, 287) Fensala, Cod. Reg. og Worm. Fensalar.

2) Provst Fritzner minder mig om det norske Udtryk for Havet: Blaamyren. (Derimod i et Vers af Eyvindr Skáldaspillir heder det efter flere Haandskrifter blámœrr.)

3) Korm. s. Kap. 26 S. 238.

4) Hákon. s. góða i Heimskr. Kap. 16.

5) Kern (Revue Celtique II, 165 f.) forklarer Fensalir paa en meget skarpsindig Maade som „Fruens Sale"; men denne Forklaring synes ikke at have tilstrækkelig Støtte i nordisk Sprog.

6) Navnene paa de fleste mythiske Væseners Boliger danne Allitteration med Navnene paa de Personer, som bo der. Saaledes: Breiðablik — Baldr. Þrúðheimr — Þórr. Ýdalir — Ullr. Søkkvabekkr — Sága. Þrymheimr — Þjazi. Himinbjǫrg — Heimdallr. Fólkvangr — Freyja. Nóatún — Njǫrðr. Viði — Víðarr.

7) Jeg gaar her ikke ind paa Spørgsmaalet om Forholdet mellem Frigg i Fensǫlum og Sága, der bor i Søkkvabekkr.

8) Vóluspá Cod. Reg. Str. 34. Derhos fortælles det i Sn. E. I, 172 (Gylf. Kap. 40), at Loke gaar til Fensal, da han vil faa lokket ud af Frigg, hvorledes Balder kan saares.

Thetis. I Odysseen[1]) skildrer Agamemnon i Underverdenen i Tiltale til Thetis's Søn Jammeren over Achilles's Død saaledes:

„Brændende Taarer
Fældte Danaernes Mænd, og Haaret de skar sig af Hoved.
Op af Bølgen din Moder nu kom, da hun hørte det Budskab,
Fulgt af Havets Gudinder; en gruelig Jammer sig bredte
vidt over Dybet, og Rædsel betog hver Mand i Achaia."

Det har altsaa oprindelig vel kun været som Balders Moder, at Frigg bor i Fensǫlum, ligesom Thetis bor ἐν βένϑεσσιν ἁλός[2]). Jeg vover ikke at afgjøre, om Nordboerne i den Omstændighed, at Achilles's Moder boede i Havet, har fundet et af de Berøringspunkter mellem Achilles-Sagnet og Kristus-Legenden, der ledede til, at begge smeltede sammen i Balders-Mythen. Man kunde tænke sig Muligheden heraf, da Navnet paa Kristi Moder Maria i Middelalderen almindelig forklaredes ved stella maris, hvorfor ogsaa „Havets Stjærne" forekommer som Benævnelse paa hende i den norrøne religiøse Litteratur[3]).

Efter Saxos Fortælling ser Balder i Drømme Hel, som forkynder ham, at hun skal favne ham[4]). Altsaa for Balder allerede efter det oprindeligere paa Achilles-Sagnet grundede og af Forestillinger om Kristus upaarørte Sagn til Hel. Dette Træk har da dannet et af de Punkter, som kunde give Anledning til Sammensmeltning af Balder-Sagnet med Fortællingen om Kristus, men det er vistnok igjennem denne Sammensmeltning blevet stærkere fremhævet.

Balder blev hævnet[5]). Den Aas, som dræber Hǫðr,

---

[1]) Od. XXIV, 45—49.

[2]) Iliad. I, 358.

[3]) Se Egilsson Lexicon poët. under stjarna og Fritzner Ordbog under sjófarstjarna.

[4]) Se foran S. 123 f.

[5]) Vilkaarlig paastaar Wiborg (Nordens Mythologie S. 137. 267), at det kun er en Spaadom, at Balders Hævner kommer. Dette strider ligefrem mod Ordene ikke alene i Vǫluspá Cod. Reg. Str. 33. 34, men ogsaa i Hyndl. 29.

heder i de af Islændingerne bevarede mythiske Digte Váli[1]). At første Stavelses Vokal er lang, bevises 1) ved Verslinjen Váli, Áli i Snorra Edda I, 554, hvor første Stavelse efter Versemaalets Krav maa være lang, saaledes som Sievers[2]) har seet. 2) Ved Skrivemaaden vaala i Cod. Worm. i Sn. E. I, 120 (Gylf. Kap. 36)[3]). 3) Ved Skrivemaaden voli i Cod. Reg. Sn. E. I, 554. 4) Herfor taler ogsaa den Omstændighed, at Guden i Snorra Edda I, 102 (Gylf. Kap. 30) kaldes Váli eða Áli. Da Áli er et ellers brugt Navn, medens Ali ikke kan paavises, er det sandsynligt, at Áli med lang Vokal er den rette Form ogsaa for Navnet paa Balders Hævner. Men da kræver Rimet ligeledes Váli med lang Vokal. Jeg holder det dog for muligt, at Váli som Navn paa Balders Hævner ikke altid har været udtalt med langt a, men ogsaa undertiden med kort a. Herfor kan anføres den Omstændighed, at en Islænding afleder Navnet Valland af Odens Søn „uale"[4]).

Formen med langt á viser, at alle de hidtil givne etymologiske Forklaringer af Váli som Navn paa Balders

---

1) Vafþr. 51; Hyndl. 29. I Vegt. 11 maa Vála (der danner Allitteration med vestrsǫlum) have staaet, men Navnet mangler der i det eneste Haandskrift.

2) Beiträge zur Skaldenmetrik i Pauls og Braunes Beiträge z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Lit. VI, 286.

3) Vafþr. 51 synes Cod. Reg. af Sæmund. Edda at have váli med Streg over a, men dette beviser ialfald intet.

4) Sn. E. II, 636. Gudens Navn kan falde sammen med Mandsnavnet Vali, der brugtes baade paa Island og i Norge, og som af Islændingerne skrives med den korte Vokal. Vali enn sterki hed Harald Haarfagres Hirdmand, som drog til Suderøerne og hvis Sønner kom til Island: Landn. 2, 6 (Ísl. ss. I, 80 ff.). Vali Søn af Landnaamsmanden Loðmundr enn gamli fra Voss: Landn. 4, 11 og 4, 13 (Ísl. ss. I, 266. 273). Vali á Valastǫðum i Kormaks saga. Navnet forekommer i Norge endnu i 14de Aarhundred: Dipl. Norv. II, No. 359 (Aar 1360) og No. 399 (Aar 1367—1368) samt Aslak Bolts Jordebog S. 104, paa disse 3 Steder som Navn paa en Korsbroder i Hamar; Dipl. Norv. III, No. 218 (Hedemarken, Aar 1343). I Vǫluspá 13 (Bugges Udg.) give alle tre Haandskr. af Snorres Edda Vali som Dværgenavn, men Cod. Reg. af Sæmund. Edda og Hauksbók har Nali.

Hævner, er feilagtige[1]). Denne Form godtgjør, at Navnet derimod staar i Forbindelse med Folkenavnet Valir, der forekommer brugt baade med kort og langt a[2]), og at det svarer til det gamle tydske Mandsnavn Walaho[3]). Navnet paa Balders Hævner Váli betyder altsaa „Walijeren", Manden af valisk Æt, hvormed det stemmer vel overens, at hans Moder Rind, som vistnok ikke har hørt til Æsernes oprindelige Samfund, føder ham „i Vesterjale"[4]). Jeg maa stærkt fremhæve, at dette Navn — aldeles bortseet fra alle Kombinationer med fremmede Sagnfortællinger — er af stor Betydning for Bestemmelse af den Tid, paa hvilken den af Islændingerne

---

[1]) Keyser (Samlede Afhandlinger S. 288) sætter Vali i Forbindelse med velja og oversætter det „Vælgeren". Wiborg (Nordens Mythologi S. 133) og Flere oversætte Vali ved „den Udvalgte". Weinhold (Haupts Zeitschrift für deutsches Alterthum VII, 58) forklarer Vali som „Valpladsens Gud" af valr. Müllenhoff (Nordalbingische Studien I, 11) forbinder Vali med oldsaks. welo Rigdom. Flere andre endnu fjernereliggende Forklaringer kan her forbigaaes.

[2]) Gen. pl. Vala med kort a Sigurðarkv. 66; Sturla i Hák. s. Hákonars. Kap. 232 (Fms. IX, 514). Ligesaa vistnok Vǫlum med kort Vokal Herv. s. S. 346 (Bugges Udg., hvor Kéar bør læses 2stavelses, ligesom Vǫlund. 15 Kéars). Derimod Gen. pl. Vála med langt á Hyndl. 9, se Sievers i Pauls og Braunes Beitr. VI, 303, og i Gautr. s. (Fas. III, 31). Vokalens Længde maa forklares deraf, at h er faldt bort efter l, jfr. agf. Wealh, oht. Walah. Sædvanlig vedbliver i Oldn. Vokalen at være kort foran l og r, der er traadt istedenfor lh og rh; men undertiden er dog Vokalen bleven forlænget. Saaledes fýris hos Arnor i Magnús s. góða i Heimskr. Kap. 20, men fyri i s. Inga ok brœðra hans Kap. 20, hvilken Form ogsaa nyere nordiske Dialekter forudsætte. svíri, se min Udgave af Sæmund. Edda S. 1, ogsaa i Færøisk med lang Vokal, = agf. sweora. Hid hører vel ogsaa líri. Oprindelig maa kort og lang Vokal i Oldn. foran l og r, der er traadt istedenfor ældre lh og rh, have skiftet efter en bestemt Regel; men jeg skal her ikke fremsætte nogen Formodning om, hvilken denne Regel har været.

[3]) En Mand, som i Cod. Lauresh. No. 49 (Aar 888) kaldes Walaho, benævnes No. 43 (Aar 882) Walo (Stark Kosenamen der Germanen S. 46).

[4]) Hvis man vil antage, at de Gamle ved Váli har tænkt paa Frankrigs celtiske Folk, der ligeledes kaldtes Valir, saa gjør det ingen væsentlig Forskjel med Hensyn til de af Navnet dragne Slutninger.

bevarede Balders-Mythe er bleven til. I Norden kunde den Mythe, at Balder blev hævnet af Váli „Manden fra Valland", der fødtes „i Vestersale", umulig uddannes førend paa en Tid, da Nordboer i Vesten jævnlig færdedes blandt Mænd fra Wales eller fra Nordfrankrige, og vel endog indgik Ægteskaber med Kvinder derfra. Navnet Váli indeholder altsaa — ganske bortseet fra alle Kombinationer af Balders-Mythen med Achilles-Sagnet og med Fortællinger om Kristus — Bevis for, at Balders-Mythen i den Form, hvori den var kjendt af Forfatterne til Vegtamskviða, Vafþrúðnismál, Hyndluljóð, Gylfaginning og Skáldskaparmál, ikke er bleven til før ind i 9de Aarhundred.

Navnet paa Balders Hævner har i islandske Kilder ogsaa en anden Form. Han kaldes, som allerede nævnt, i Sn. E. I, 102 (Gylf. Kap. 30) Váli eða Áli. Ogsaa i det Stykke, der er trykt som Epilog til Gylfaginning (Sn. E. I, 228), kaldes Broderhævneren Áli. Det er vistnok urigtigt, naar Váli, Áli i Verset Sn. E. I, 554 nævnes ved Siden af hinanden som to forskjellige Sønner af Oden. Her skriver Cod. Reg. ǫli, Cod. 748 áli, hvilke Skrivemaader støtte den Mening, at første Stavelses Vokal er lang [1]). ǫli, Óli, Áli forekommer som et ægte nordisk Mandsnavn, der svarer til agſ. Onela, gammeltydsk Anulo, Analo. Men dette Navn kan ikke ved Lydovergang blive til Váli, ligesaalidt som omvendt det ægte nordiske Navn Váli eller Vali „Waliseren" ved Lydovergang kan blive til Áli. Paa den anden Side er der ingen Sandsynlighed for, at der ikke er nogen sproglig Forbindelse mellem Váli og Áli som Navn paa samme mythiske Person [2]). Den eneste Opfatning, der synes at kunne løse denne Vanskelighed, er den, hvorefter vi her har for os Forandringer bevirkede ved Folkeetymologi. Vi ledes derved til den Formodning, at Váli og Áli som Navn for Balders Hævner er to ved for-

---

[1]) Simrock (Handbuch der deutsch. Myth.[5] 291) har Uret i at skrive Ali og i at udlede Navnet af at ala.

[2]) Ogsaa som Navn paa Lokes Søn har Váli Sideformen Áli.

skjellig Omtydning opstaaede Forandringer af et og samme fremmede Navn.

For at kunne finde dette fremmede Navn maa vi først vende os til det Navn, som Moderen til Balders Hævner i de islandske Kilder bærer. Dette er Rindr[1]). Hos Saxo har Balders Hævner, der hos ham heder Bous, ligeledes Moderen Rinda. Jeg har foran søgt at vise, at Saxos Fortælling om Kampen mellem Bo og Hother, hvori begge faa sit Banesaar, viser tilbage til Dares's Fortælling om Kampen mellem Ajax og Paris[2]). Fremdeles har jeg søgt at godtgjøre, at Bo, Navnet paa Balders Hævner i det danske Sagn, er en feilagtig Oversættelse af Navnet Ajax, som Nordboer hørte af Irer eller Gaeler[3]). Endelig har jeg i Navnet Rinda fundet Rhene, Navnet paa den lokriske Ajax's Moder[4]). Da Balders Hævner nu ogsaa i det islandske Sagn har Moderen Rindr, viser dette Sagn, ligesom Sagnet hos Saxo, tilbage til en Meddelelse om Troja-Sagnet, hvori Ajax Oileus's Søn paa Grund af Misforstaaelse af Dares Phrygius's Fortælling var bleven gjort til Paris's Banemand. I Overensstemmelse hermed mener jeg nu, at baade Váli og Áli som Navn paa Haads Banemand er opstaaet ved Omtydning af Oleus, Ajax's Tilnavn.

Den lokriske Helt var Oileus's Søn, men Dares bruger Udtrykket Ajax Oileus, Accusativ Ajacem Oileum[5]). Nu har hos Dares Kap. 13 Münchener-Haandskriftet fra

[1]) Rindr er bevaret Vegtamskv. 11; Sn. E. I, 120 (Gylf. Kap. 36); i den versificerede Opregning af ásynja heiti Sn. E. I, 556 (hvor Cod. 757 har rinnd). Gen. Rindar Sn. E. I, 102 (Gylf. Kap. 30); Sn. E. I, 266 (Skáld. Kap. 12). 304 (Kap. 19). 320 (Kap. 24); i et Vers af Kormak Sn. E. I, 236 (Skáld. Kap. 2). Accus. Rindi Kormaks s. Kap. 3 S. 16. Dat. Rindi Kormaks s. Kap. 24 S. 226. Steder af senere Skaldedigte forbigaar jeg.

[2]) Foran S. 126.

[3]) S. 127—130.

[4]) S. 130 f.

[5]) Ajacem Oileum Dares Kap. 13; Ajax Oileus Dares Kap. 14. Jfr. Oileus Ajax Dictys I, 17. Ajax Oileus hos Hygin fab. 114 p. 101 (Schmidts Udg.). Acerrimus Ajax] Oileus sine dubio: Comment.

10de Aarhundred oleum istedenfor oileum. Ligeledes har i Servius's Kommentar til Æneiden I, 41 Codex Bernensis 363 (fra 9de Aarh.), der er skreven af en Irlænder, og Cod. Lips. (10de Aarh.) to Gange i Genetiv olei; et Haandskrift i Karlsruhe fra 9de Aarh. oli [1]). Endelig findes i den irske Bearbeidelse af Dares Skrivemaaden Aiax mac Olei [2]).

Ved Oleus ligger den oldislandske Form Óli saa nær som vel muligt; thi baade Endelsen -eus og -ius kan ellers gjengives ved oldn. -i Genetiv -a. Saaledes Partalopi Gen. Partalopa af lat. Partonopeus; i Þjazi Gen. Þjaza er, som jeg en anden Gang skal søge at vise, Thesseus (irsk Skrivemaade for Theseus) og Thestius sammensmeltede. Den latinske Endelse -arius gjengives i Oldn. ved -ari, f. Ex. kussari = et latinsk *cursarius. I Formen Váli har v udviklet sig paa samme Maade som i Romwalus, Reumwalus, der læses i en oldengelsk Runeindskrift for Romulus, Remulus [3]). Ogsaa her er Folkeetymologi med i Spillet, jfr. Rûmwalum i Wîdsîð 69.

Man har hidtil ikke kunnet paavise Grunden til, at Rinds Søn i de to nordiske Hovedformer af Balder-Sagnet bærer aldeles forskjellige Navne. Jeg tror at have paavist, at Bous gjengiver Navnet Ajax, medens Váli eller Áli gjengiver Ajax's Tilnavn Oleus, Oileus. Naar Balders Hævner i en Kilde kaldes Bous, i andre Váli eller Áli, er dette altsaa at opfatte paa samme Maade, som naar en Person snart kaldes ved sit egentlige Navn, snart ved sit Tilnavn. Saaledes Klaufi og Bøggvir (Landn. 3, 13 Ísl. ss. I, 208;

ap. Serv. in Verg. Aen. II, 414. Jfr. Auctores Mythogr. Lat. ed. v. Staveren p. 156. I Forbindelsen Ajax Oileus er Oileus egentlig en græsk Genetivform.

1) Se Servii Comment. rec. Thilo et Hagen.

2) O'Curry Manners and Customs III, 333 efter Optegnelsen i The Book of Ballymote.

3) Stephens Oldnorthern Runic Monuments 474. Ogsaa ellers er v kommet til i Ordformer, som skyldes Folkeetymologi: Tanakvísl af Tanais; agſ. swifteleares = subtalares i Ælfr. gl.; jfr. Svíþjóð en kalda af Sithia, Scythia.

Svarfd. s. Kap. 12. 15. 19, hvor Baugju maa rettes til Bøggvi, böggnir til Bøggvir). Blindr (Fas. II, 376—380) og Bolvisus (Saxo p. 340—343). Biarco (Saxo p. 86 sqq.) og Bǫðvarr (Fas. I, 53 ff., for bǫðvar-Bjarki); o. s. v., o. s. v.

Foran har jeg søgt at godtgjøre, at Pyrrhus eller Neoptolemus, Achilles's Søn og Hævner, i Saxos Fortælling om Hothers Banemand og Balders Hævner er sammensmeltet med Ajax, Paris's Drabsmand, til en eneste Person[1]). Den samme Sammensmeltning maa efter min Mening forudsættes at ligge forud for den islandske Sagnform. Ogsaa Sagnet om Váli eller Áli har optaget Træk fra Fortællingen om Neoptolemus. Dette er allerede af følgende Grund sandsynligt.

Fortællingen hos Saxo om, at Rinds Søn avles, medens Faderen er forklædt som ung Pige, viser, som jeg har søgt at godtgjøre, tilbage til Fortællingen om Neoptolemus's Fødsel. Men at Islændingerne har kjendt et Sagn om Odens Beilen til Rind, der har været nær overensstemmende med det af Saxo fortalte, maa sluttes af Kormaks Ord: seið Yggr til Rindar[2]). Og at de særlig har kjendt det Træk, at Oden kom til Rind som Kvinde, har jeg ovenfor[3]) antaget efter Lokes Ord til Oden i Lokas. 138, hvor jeg har formodet, at det bør hede:

Vitku líki
fórt verþjóð yfir,
ok hugðak þat args aðal.

Ogsaa et andet Motiv i Mythen om Vaale turde maaske røbe Paavirkning af Fortællingen om Neoptolemus. I Vǫluspá og i Vegtamskviða siges, at Vaale gik i Kamp en Nat gammel og at han hverken toede sine Hænder eller kjæmmede sit Hoved, førend han bar Balders Fiende paa

1) S. 133—135.
2) Sn. E. I, 236 (Skáld. Kap. 2). Ordene i Grógaldr 6 er for usikre, til at man af dem tør slutte noget med Tryghed. Paa en Undersøgelse om Hávamál Str. 96—102 gaar jeg her ikke ind.
3) S. 138.

Baal (d. e. førend han fik fældet Haad, saa at denne blev lagt paa Baal)[1]).

Medens Bo hos Saxo, da han kjæmper med Hother, er i sin første Ungdom, men dog voksen[2]), gaar Baale altsaa kun en Nat gammel i Kamp mod sin Broders Banemand. Jeg formoder, at dette Motiv har spiret frem af Servius's Ord om Neoptolemus. I hans Kommentar til Æneiden II, 13 hedder det: Pyrrhus admodum puer evocatus (et Haandskr. har ductus) ad bellum est, hvorefter nogle Haandskrifter tilføie: unde dictus est Neoptolemus *νέος εἰς πτόλεμον*. Til Æneiden II, 263: Neoptolemus quia ad bellum ductus est puer. Det Udtryk, at Pyrrhus blev kaldt til Krigen admodum puer, kunde let forstaaes som „medens han var et spædt Barn". Denne Forstaaelse er efter min Mening bleven hjulpen frem derved, at man fra en anden eventyrlig Fortælling har kjendt et tilsvarende Motiv. At en Helt

---

[1]) Vǫluspá Cod. Reg. 33. 34:

> Baldrs bróðir vas
> of borinn snemma,
> sá nam Óðins sonr
> einnættr vega.
> þó hann æva hendr
> né hǫfuð kembði,
> áðr á bál um bar
> Baldrs andskota.

snemma betyder her vel ikke tidlig paa Dagen, men nylig (ganske kort Tid, førend han fældte Haad). Jeg finder det med Jessen og fl. sandsynligt, at Forfatteren af Vegtamskv. har kjendt disse Linjer og efter dem ladet Volven spaa:

> sá mun Óðins sonr
> einnættr vega;
> hǫnd um þvær[a]
> né hǫfuð kembir,
> áðr á bál um berr
> Baldrs andskota.

Omvendt mente N. M. Petersen, at de hørte hjemme i Vegtamskv. og at de derfra feilagtig var overførte til Vǫluspá, medens Svend Grundtvig antager, at begge Digte har Linjerne fra samme ældre Kilde.

[2]) Saxo kalder ham juvenis p. 132.

kommer til Verden fuldt kraftig og fuldt rustet til Kamp eller at han straks efter Fødselen kjæmper og fælder sin Fiende, er et Motiv, som mangfoldige Gange møder os i de forskjelligste Folkeslags eventyrlige og mythiske Fortællinger og Digte[1]). Jeg skal her exempelvis kun nævne den ene Mythe, at Apollo straks efter Fødselen dræber Slangen Python og derved hævner sin Moder[2]). Derved, at Fantasien var befrugtet af en saadan Fortælling, kunde altsaa, som jeg tror, den romerske Grammatikers Ord om, at Neoptolemus admodum puer ductus ad bellum est, blive til det nordiske Sagntræk, at Vaale gik i Kamp en Nat gammel. Ogsaa et andet Hensyn har virket bestemmende med til at skabe dette Mythetræk. Vaales eneste Bestemmelse og Gjærning er den at hævne Balder ved at fælde hans Banemand, og for de Gamles Retsbevidsthed var det vigtigt, at Hævnen rammede uden Opsættelse saa snart, som den sikkert kunde ramme. Derfor har de ladet Vaale kun en Nat gammel fælde Haad.

Vaale tor ei sine Hænder og kjæmmer ei sit Hoved, før han har faaet lagt Balders Bane paa Baal. Dette er det ydre Tegn paa, at Hævnen optager al hans Tanke og hviler paa ham som en Pligt, der med Tilsidesættelse af alt andet først og fremst skal udføres. Dette Sagntræk slutter sig til en ældgammel germansk Skik, der pleier at fremtræde i den Form, at en Mand aflægger Løfte om ikke at klippe eller kjæmme sit Haar, førend han har udført en Pligt, navnlig en Hævnpligt. Saaledes lover Kong Harald Haarfagre ikke at lade sit Haar skjære eller kjæmme, førend han er bleven Norges Enevoldskonge[3]). Tacitus fortæller: „En Skik, som hos andre germanske Folk kun sjælden og af enkelte tapre Mænd iagttages, er hos Chatterne sædvanlig. Den

---

[1]) Flere Exempler er nævnte i Svend Grundtvigs Udgave af Danmarks gamle Folkeviser I, 214. II, 407. 645. III, 782.

[2]) Mythogr. Vatic. I, 37: [Latona] Apollinem peperit; qui statim occiso Pythone ultus est matris injuriam. Mythogr. Vatic. II, 17. Serv. in Verg. Aen. III, 73.

[3]) Se herom især Munch Norske Folks Historie a S. 462—466.

bestaar deri, at de, saasnart de faa Skjæg, lade dette ligesom Haaret vokse og ikke aflægge denne Eiendommelighed, til hvilken de af Tapperhed har forpligtet sig ved et Løfte, førend de har fældet en Fiende. Over Blod og Bytte tage de Haaret bort fra Panden; da først tro de at have betalt, hvad de skyldte for sin Fødsel, og at være sit Fædreland og sine Forældre værdige. Feige og ukrigerske Mænd beholde det upudsede Udseende" [1]). Ligeledes fortæller Tacitus [2]) om Bataveren Civilis, at han ifølge et med barbarisk Skik stemmende Løfte, som han havde aflagt, da han begyndte Krigen mod Romerne, vedblev at bære sit lange Haar, der havde faaet en guldgul Farve, uklippet, indtil Romernes Legioner var nedhuggede. Og endelig beretter Paulus Diaconus 3, 7 om 6000 Sakser, som aflagde det Løfte, at de ikke vilde skjære Skjæg eller Haar, førend de havde taget Hævn over sine svaviske Fiender [3]).

En lignende Skik har ogsaa været brugt hos andre Folkeslag. I den latinske Roman Apollonius af Tyrus, der i 6te Aarhundred synes at være oversat fra en nu tabt græsk Original, sværger Apollonius ikke at ville lade skjære Skjæg, Haar, Negle, førend han har bortgiftet sin Datter [4]). Diodor fortæller [5]), at Osiris, da han drog bort fra Ægypten paa et Tog, lovede Guderne at lade sit Hovedhaar vokse, indtil han kom tilbage. Derfor er det endnu, siger Diodor, Skik, naar man foretager en Reise, ikke at skjære sit Haar, førend Reisen er endt.

Efter dette er det indlysende, at det Motiv, at Baale ikke toede sine Hænder eller kjæmmede sit Hoved, før han fik lagt Balders Bane paa Baal, let selvstændig kan være

---

1) German. 31.
2) Hist. IV, 61.
3) Disse Steder er samlede af Grimm Geschichte der deutschen Sprache 571 og Simrock Handbuch der deutsch. Myth.[5] 80. Her henvises ogsaa til Grimms Kindermärchen III, 188.
4) C. Hofmann Sitzungsberichte der Münchener Akademie 1871 S. 439.
5) I, 18.

tildigtet af Nordboerne for derved at fremhæve, at Hævntanken fuldstændig opfyldte ham. Men hvis jeg har Ret i den ovenfor udtalte Mening, at Servius's Meddelelser om Neoptolemus er en af de Kilder, af hvilke Mythen om Vaale middelbart er udrunden, saa kan den ydre Anledning til, at Motivet med det ukjæmmede Haar her er blevet tildigtet, have været den, at Neoptolemus's Haar hos Servius II, 263 fremhæves som betegnende for ham. Umiddelbart efter Neoptolemus quia — puer heder det: Pyrrhus vero a capillorum qualitate vocitatus est[1]).

Rind føder Vaale „i Vestersale“[2]). Ogsaa dette Træk tør maaske finde sin Forklaring i Fortællingen om Neoptolemus, der var født paa Øen Scyrus. Det anførte Sted af Servius fortsættes saaledes: Achillis et Deidamiae filius, Pelei et Thetidos nepos ex patre, ex matre vero Lycomedis, regis Scyriae insulae. Istedenfor Scyriae har et Haandskrift i Hamburg fra 11te Aarh. sciriae og et Haandskrift i München fra 11te Aarh. Syriae. Denne Skrivemaade Syriae grunder sig vistnok ikke paa en Skrivers Misforstaaelse, men har sin Grund i Udtalen af sci-, scy- i Middelalderen og har Sidestykker andensteds. Saaledes findes skrevet sithia istedenfor Scithia, Scythia[3]), og til denne Form Sithia slutter det norrøne Navn Svíþjóð en kalda sig. Jeg formoder herefter, at Nordboerne af Irer har hørt Stedet, hvor Neoptolemus blev født, kaldt Sirus eller Øen Siria. Ved dette Navn tænkte Nordboerne efter min dristige Gjætning paa irsk síar, nu udtalt

---

[1]) Hahn (Sagwiss. Stud. 389) minder ved det Træk, at Vaale ikke tor sine Hænder og ikke kjæmmer sit Hoved, før han har faaet lagt Balders Bane paa Baal, om Achilles's Erklæring Il. 19, 209 f., at han ikke vil tage Næring til sig, før han har hævnet Patroklos, og om Achilles's Ord Il. 23, 44—46:

> Ei er det Skjel, at det tvættende Bad berører mit Hoved,
> Før jeg har stedet Patroklos til Baal og kastet hans Gravhøi,
> Og af mit Hoved afskaaret mit Haar.

[2]) Vegtamskv. 11: í vestrsǫlum.

[3]) Ant. Russes II, 440. Jfr. Sichéus for Scythaeus i Ælfreds Orosius III, 11, 4.

sir, Vest, hvilket Ord bl. a. findes i Navnet paa en irsk Ø inissíar (skrevet i engelsk Form Inisheer) d. e. den vestlige Ø[1]). Og derfor lod den norrøne Digter Vaale blive født „i Vestersale“. Jeg har foran[2]) paavist, at slige feilagtige Oversættelser af fremmede Navne er meget sædvanlige hos Nordboerne. Men her som ellers tør vi ikke antage en tankeløs Overførelse, men maa forudsætte fri Benyttelse af forefundne Elementer som Led af en nyskabt Helhed. At Balders Hævner fødes „i Vestersale“, staar, som før nævnt, i godSamklang med at hans Navn betegner „Manden fra Valland“[3]).

Den i Vegtamskviða fremtrædende Sagnform afviger tildels fra Fremstillingen i Snorres Edda. Guderne holde efter det nævnte Digt Raad for at udfinde, hvad Balders stærke Drømme varsle, og Oden rider da til Helverdenen for at fritte en Volve: hun forudsiger Balders Død, nævner hans Banemand og hans Hævner. Ogsaa i Snorres Edda[4]) fortælles det, at Guderne raadslaa, fordi Balder drømmer, at Fare truer hans Liv. Men her siges, at man for at afværge Faren vil tage alle Væsener i Ed paa at skaane Balder. Til dette Træk og til hvad dermed staar i Forbindelse er der ingen Antydning i Digtet.

Det i Vegtamskviða behandlede Sagn staar sikkerlig i Forbindelse med hvad Saxo p. 126 fortæller, at Oden efter Balders Død fritter alle fremvise Mænd om, hvorledes Balder skal blive hævnet, hvorpaa Finnen Rosstjov forkynder, at Rind skal føde Oden en Søn, som skal hævne sin Broder. I begge Digtninger fritter Oden et fremvist Væsen om, hvem der skal hævne Balder, og i begge Digtninger faar han Svar, hvori Rinds Søn nævnes. Men deraf, at Udfritningen i

---

1) Se Joyce: Irish Names of Places, Second Series, S. 423 f.

2) S. 127—129.

3) Den i Bjarnar saga Hitdœlakappa S. 26 nederst meddelte Strophe, der er lagt i Bjørns Mund, synes at indeholde Minder om Vegtamskviða Str. 11. I begge Stropher er Tale om en Kvinde, som skal føde en Søn. Hun betegnes i Sagaen som Rindr mundar, og det siges, at hun skal føde Sønnen vestarla und fjǫllum.

4) Sn. E. I, 172 (Gylf. Kap. 49).

Vegtamskv. finder Sted i Balders levende Live, medens den hos Saxo falder efter Balders Død, følger den Afvigelse, at der i Vegt. først spørges og svares om Balders Død og Banemand, medens Oden hos Saxo kun raadspørger Spaamændene om Hævnen for ham.

Jeg har foran paapeget, at Saxos Fortælling her staar i Forbindelse med Beretningen hos Dares Phrygius om, at Grækerne efter Achilles's Død raadspørge Guderne om, hvorledes han skal blive hævnet[1]). Det viser sig altsaa, at Saxo her, ligesom ved mange andre Træk, har bevaret den oprindeligere Sagnform, medens vi i den af Islændingerne bevarede Sagnform har en langt mere selvstændig Digtning, der i sin Udvikling kun lidet har været bunden til de i det oprindelige Sagn givne Motiver.

Vaale har i det islandske Sagn ingen anden Betydning end den at være Balders Hævner[2]); som saadan er han fastholdt fra Sagnets oprindeligere, mere rent episke Form og siden, da de ethiske Motiver mere betonedes, stærkere fremhævet, forbi Nordboernes Retsbevidsthed krævede, at den Uskyldiges Drab blev hævnet. Denne hans Betydning træder ogsaa frem i det Udsagn, at „Vidar og Vaale bebo Gudernes Hjem, naar Surts Lue slukner“[3]). Den nordiske Digtning har her stillet ham sammen med Vidar, forbi han er Balders Hævner, ligesom Vidar er Odens Hævner[4]).

Flere Særegenheder ved Skildringen i Gylfaginning af Balders Død og navnlig ved det følgende Afsnit, der handler om hans Begravelse, vise efter min Mening, at ogsaa Træk, der har hørt hjemme i det hellenske Sagn om Patroclus,

---

1) Dares Kap. 35.

2) Kun forsaavidt kan Vaale siges at være et „Billed paa den sædelige Vilje“; jeg finder i de Gamles Skrifter aldeles ingen Støtte for den Mening, at de i ham har seet „den lysere Aarstid“.

3) Vafþr. 57.

4) Jeg gaar her ikke ind paa en Undersøgelse om Válaskjálf eller Valaskjálf.

her er gaaet over paa den nordiske Balder. Erkjendelsen heraf skylder jeg J. G. von Hahn, der i sine Sagwissenschaftliche Studien S. 382—386 har sammenstillet Patroclus med Balder, medens han kun ved et enkelt Træk har seet Overensstemmelsen mellem Achilles-Sagnet og Balder-Sagnet. Hahns Opfatning af Forholdet er dog, som foran antydet, aldeles forskjellig fra min, idet han forklarer Lighederne af Urslægtskab.

Forbindelsen mellem Patroclus og Balder synes kun at gjælde det islandske Sagn. Jeg finder ikke hos Saxo, saaledes som i Gylfaginning, noget Spor til, at Fortællingen om Patroclus har afgivet Elementer til Dannelsen af Balder-Sagnet.

At Patroclus kunde sammensmelte med Achilles til én Person i en fra Kilden saa vidt fjærnet Tradition som det islandske Balder-Sagn, er meget naturligt. Deres Stammefader var den samme. De var i Livet forenede, og Apollo virkede med ved begges Død[1]). Achilles's Rustning dækkede Patroclus, da denne faldt, og deres Aske blev lagt i samme Urne. Vi kan da forstaa, at det islandske Sagn kunde overføre Træk fra Patroclus paa Achilles, der hos Nordboerne var bleven til Balder.

Hahn gjør først opmærksom paa, at Iliaden skildrer Patroclus som hjærtensgod, mild og elsket af alle[2]), ligesom Edda skildrer Balder. Denne Overensstemmelse er dog altfor lidet karakteristisk til at kunne godtgjøre noget. Men i Fortællingen om Balders Baalfærd, der i Snorres Edda danner et eget Led af Mythen, har vi Træk, som tydeligere vise tilbage til Sagnet om Patroclus.

I Gylfaginning[3]) fortælles: „Æserne tog Balders Lig og førte det til Søen. Hringhorni hed Balders Skib, det

[1]) Patroclus bliver dræbt ved Lansestød. Det synes muligt, at denne Omstændighed har virket sammen med Longinus's Lansestød til, at Balder bliver gjennemboret af Mistelteinen, der forvandles til et dræbende Spyd.
[2]) Iliad. XVII, 670. XIX, 300. Jfr. Iliad. XXIII, 252. 280.
[3]) Sn. E. I, 176 (Gylf. Kap. 49).

største af alle Skibe. Guderne vilde skyde det ud og paa det brænde Balder, men de kunde ikke faa rokket det. Da sendes der Bud til Jætteverdenen efter en Jættekvinde Hyrrokkin. Hun kommer ridende paa en Ulv med en Hugorm[1]) til Tømmer. Da hun er sprungen af sin Hest, raaber Oden paa fire Berserker, at de skal holde den; men dette formaa de ikke, førend de har faaet den til at falde. Hyrrokkin tog fat i Skibets Fremstavn og stødte Skibet ud ved første Tag, saa at Ilden frasede af Rullestokkene og saa at alle Lande skalv. Da blev Thor vred og vilde have knust hendes Hoved, hvis ikke alle Guder havde bedet om Fred for hende".

Hahn[2]) har hermed vistnok rigtig sammenstillet et Træk fra Patroclus's Baalfærd, som er skildret i Iliaden[3]): Luerne vilde ikke blusse fra Patroclus's Baal. Da bad Achilles, at Nordenvinden og Vestenvinden vilde blæse Baalet i Flammer med heftige Pust, for at Ilden snart kunde brænde Ligene til Støv. Iris hørte hans Bøn og ilte med Bud til Vindenes Guder.

Da reiste sig Begge
Med en forfærdelig Larm, og Skyerne drev de foran sig.
Flux over Havet de stormede frem, høit reiste sig Bølgen
Under den susende Blæst, og de kom til det frugtbare Troja,
Styrted saa løs over Baalet, høit braged den rædsomme
Flamme.
Natten igjennem med hvinende Pust og forenede Kræfter
Tumled de Luen paa Baalet.

Hermed staar Motivet i den nordiske Digtning sikkerlig i Forbindelse. I begge Digtninger skal paa eller ved Havets Strand en Helts Lig brændes paa Baal, men Naturhindringer volde, at Forbrændingen ikke kan finde Sted paa den Maade, som Skikken kræver det. For at faa disse Hindringer

[1]) Rettere: med Hugorme. Jfr. Uppsala-Edda (Sn. E. II, 288): vargar (Feil for ormar) voro at tavmvm.
[2]) Sagwissenschaftliche Studien S. 386.
[3]) Iliad. XXIII, 192—218.

rydbede af Veien sendes der i begge Digtninger Bud til overmenneskelige Væsener. I den nordiske Fortælling til Jætteverdenen, der tænkes i Nord, hos Homer nordpaa til Vindenes Hjem i Thracien. I den nordiske Digtning kommer Hyrrokken til Baalet og bringer ved sit voldsomme Tag den ønskede Hjælp, ligesom Boreas og Zephyr hos Homer komme med forfærdelig Kraft og bringe Hjælp. Navnlig ligger den nordiske Fremstilling ved Ordene Þá gékk Hyrrokkin á framstafn nqkkvans [1]) ok hratt fram í fyrsta viðbragði, svá at eldr hraut ór hlunnunum nær ved Iliadens Vers:

ἐν δὲ πυρῇ πεσέτην, μέγα δ'ἴαχε θεσπιδαὲς πῦρ.

Baade den nordiske Mythologi og den græske personificerede de stærke Vinde som Jætter. Weinhold [2]) har allerede, uden at tænke paa Iliadens Vers, opfattet Hyrrokken som en mythisk Personification af Hvirvelvinden, der løser det fastsiddende Fartøi fra Stranden [3]). Navnet Hyrrokkin betyder „den Ildkrusede" [4]).

Dette Træk med Stormvinden, der blæser Baalet i Flammer, kunde bibeholdes og udføres i et ægte nordisk

1) Egilsson oversætter: in proram corpore incumbens.

2) Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1858 S. 278.

3) De to Vinde, som her hos Homer optræde forenede, Boreas og Zephyr er i det nordiske Sagn sammensmeltede til én Person Hyrrokkin, ligesom f. Ex. Oddr og Angantýr i en dansk Ballade (Grundtvig Nr. 8 V. 19) er blevne til den ene Otte her Angeltu og ligesom Gunthere og Gêrnôt i samme Vise (V. 20) er blevne til den ene Gynter her Gernaffl. At den nordiske Digtning har en Jættekvinde og ikke en Jætte, har mulig sin Grund deri, at boreas i Middelalderens Latin var blevet til borea, hvilket paa Grund af Endelsen blev opfattet som Hunkjønsord; jfr. Diez Grammatik der romanischen Sprachen[3] II, 17. I Italiensk har borea tildels været brugt som Hunkjønsord. Foran S. 63 er det nævnt, at et mythisk Væsens Kjøn i mangfoldige Tilfælde er blevet bestemt ved dets Navns grammatiske Kjøn.

4) Formen Hyrrokkin med dobbelt k er vistnok den rette. Den staar Sn. E. I, 551 i Cod. Reg., 748, 1eß (kun 757 har enkelt k); Sn. E. I, 260 i Cod. Reg. og Worm.; Sn. E. I, 176 i Cod. Reg. og Worm. (Upsala-Edda har hyrroken). Hyrrokkin for Hyrhrokkin. Hvis Hyrrokin er det rette, maa det være dannet af rjúka.

Mythebillede, forbi det saa fuldstændig føiede sig ind i nordisk Skik og Forestillingskreds. Araberen Ibn Foßlan, der paa sin Reise 921 og 922 fra Bagdad til Volga-Bulgarernes Konge mødte Russer (d. e. vel Nordboer) ved Volga, fortæller udførlig om deres Begravelses-Skikke. Han saa en Høvding blive brændt i et Skib. En Russer, hvis Ord blev ham meddelte af Tolken, priste den russiske Skik i Modsætning til den arabiske og sagde: „Vi brænde i et Nu den, der er os kjærest, og som er mest æret, saa at han uden Ophold gaar ind i Paradiset" og, idet han lo voldsomt, føiede han til: „Hans Guds Kjærlighed til ham lader Vinden blæse og i et Øieblik rive ham bort" [1]).

Hyrrokkens Udstyr med Ulv til Hest og med Orme til Tømmer er nordisk Tildigtning i Lighed med Jættekvinders og Troldkvinders sædvanlige Fremtræden. Heden Hjorvardssøn møder en Troldkvinde, som rider paa en Ulv med Orme til Tømmer; det er hans Broder Hognes Fylgje [2]). Skaldene betegne Ulvene stadig som Troldkvindernes Heste. En Sten uden Runeindskrift paa Hunestad i Skaane (sandsynlig fra omkring Aar 1000) har et Billede, der fremstiller en Skikkelse, som rider paa et Dyr med Kløer og gabende Kjæft. Skikkelsen har i den høire Haand en Orm, medens den med sin venstre holder Tømmen, der bestaar af Orme, og en Orm udgaar af dens Mund; dens Hovedbedækning er ikke en Hjælm, men snarere et spidst Hovedtøi som en Kvindes. Billedet forestiller da en Troldkvinde, som rider paa en Ulv, hvem hun tøiler med Orme [3]).

---

[1]) Ibn Foßlans Beretning meddelt i Uddrag af Jakut, der levede mellem 1178 og 1229. Derefter udgivet og oversat af Frähn Petersburg 1823. Jfr. de om Ligbrænding i Ynglingasaga Kap. 10 (ved Enden) udtalte Forestillinger. Dog bliver den arabiske Beretnings Beviskraft svækket derved, at Araberne brugte Navnet Rûs ikke blot om Skandinaverne i Rusland, men ogsaa om andre Folk i det russiske Rige.

[2]) Helgakviða Hjǫrvarðssonar.

[3]) Dette Billede er allerede af Grimm Myth.[3] 1006 sammenstillet med Skildringen af Troldkvinder i islandske Skrifter. Den nøiagtigere Beskrivelse er given af Wimmer i 1876 og efter ham af Rosenberg Nordboernes

Denne Forestilling om en ridende Troldkvinde eller Heks gjenfindes i en nordisk Ballade, der er optegnet i Nutiden[1]). Grimm paaviser[2]), at ogsaa i Tydskland en Heks tænkes ridende paa en Ulv, og at den serbiske vila rider paa en Hjort med en Slange til Tømmer[3]).

Trækket med Hyrrokkin ved Balders Baal er meget ældre end Snorres Edda. Ikke alene forekommer Navnet i en versificeret Navnerække[4]), der vel er fra Slutningen af 12te Aarhundred, men Ulv Uggesføn har allerede omtrent 985 besunget dette Sagntræk i sin Húsdrápa: „Den fuldstærke Fjældmø lod Havhesten rende frem, men Odens Sværdulve fik hendes Ganger til at falde“ [5]). Og det er vistnok efter Húsdrápa, at Forfatteren af Gylfaginning har indført dette Træk.

Endelig nævner Thorbjørn Dísarskáld i en Strophe, der er rettet til Thor[6]), at Guden har dræbt Hyrrokkin. Denne Skalds Levetid kjendes ikke sikkert, men han er sand-

---

Aandsliv I, 48. Worsaae (Nordens Forhistorie S. 190) siger, at Billedet forestiller Hyrrokkin. Jeg skjønner ikke, hvorfor det ei ligesaavel kan forestille hvilkensomhelst anden Troldkvinde.

1) En svensk Vise hos Geijer og Afzelius Nr. 15 L. 5—7. En tilsvarende norsk Vise fra øvre Telemarken (Nr. 2 V. 6—7) ved S. Bugge i Folke udg. af F. Barfod, Kjøb. 1859, 1ste Bind. Jfr. Gamle norske Folkeviser udg. af S. Bugge, Nr. 13 A 3, B 3. En tilsvarende jydsk Vise i Gamle jydske Folkeviser samlede af Evald Tang Kristensen (Kjøb. 1874), Nr. 3 A V. 6—8, B V. 3—7, C V. 3—6.

2) Deutsche Mythol. Nachträge 308.

3) Deutsche Mythol.[3] 1006.

4) Sn. E. I, 551.

5) Sn. E. I, 428 (Skáld. Kap. 49):

Fullǫflug lét fjalla
framm haf-Sleipni þramma
Hildr, en Hropts of gildar
hjálmelda mar feldu.

6) Sn. E. I, 260 (Skáld. Kap. 4). Gisle Brynjulfsson i Nord og Syd 1858 (2det Bind S. 165) vil forlige Thorbjørns Ord med Fortællingen i Snorres Edda saaledes, at Thor senere slog Hyrrokken ihjel. Jeg finder derimod her to forskjellige Sagnformer.

synlig ligeledes fra anden Halvdel af 10de Aarhundred. At Thor fælder Hyrrokkin eller er nær ved at knuse hendes Hoved, er vistnok selvstændig nordisk Digtning, der i sin Almindelighed er foranlediget derved, at Thor for Nordboen navnlig stod som den, der udryddede alskens Troldpak.

Efter Fortællingen om Hyrrokkin følger i Edda det foran meddelte Afsnit om, at Balders Lig bæres ud paa Skibet, og om Nannas Død. Derpaa fortsættes: „Da stod Thor hos og viede Baalet med Mjøllner, men foran hans Fødder løb en Dværg, som hed Lit. Thor sparkede da med sin Fod til ham, saa at han stødte ham ud i Ilden, hvori han blev brændt" [1]).

Der tillagdes Thors Hammer overhoved stærk Tryllekraft. Man udtrykte dette saa, at Thor med Hammeren viede den Gjenstand, ligeoverfor hvilken han øvede sin heldbringende Kraft og fra hvilken han fjærnede al dæmonisk skadelig Indflydelse. Thrym siger, da Thor sidder hos ham forklædt som Bruden Frøyja: „Bærer ind Hammeren Bruden at vie, lægger Mjøllner i Møens Skjød, vier os sammen ved Vaars Haand!" [2]). Thor svinger Hammeren Mjøllner og vier de Bukkeskind, hvorpaa Benene af de slagtede Bukke er kastede; Bukkene staa da levende op [3]). Særlig troede man, at Thor ved sin Hammer viede Graven, fjærnede fra den Døde og hans Bolig al Krænkelse og Forstyrrelse. Runestenen fra Virring i Jylland har paa Kanten følgende Indskrift: þur uiki þisi kuml „Thor vie dette Mindesmærke!" Paa den fynske Glavendrup-Sten læses Ønsket: þur uiki þasi runaʀ „Thor vie disse Runer!" Runestene i Jylland, Søderman-

---

[1]) Sn. E. I, 176 (Gylf. Kap. 49): þá stóð þórr at ok vígði bálit med Mjǫllni, en fyrir fótum hans (honom Worm.) rann dvergr nǫkkurr, sá er Litr nefndr; en þórr spyrndi fœti sínum á hann, ok hratt honum í eldinn, ok brann hann. I Uppsala-Edda: þorr vigþi balit með miolni, ok hann spyrndi litt a balit.

[2]) þrymskv. 30.

[3]) Sn. E. I, 142 (Gylf. Kap. 44).

land og Vestergøtland har ved Siden af Indskriften en Hammer afbildet[1].

Det er da i fuld Overensstemmelse med den Tro, der her kommer til Syne, at Thor vier Balders Baal med sin Hammer, og dette Træk tør saaledes ansees for en selvstændig nordisk Tildigtning i Sagnet[2].

I det Træk, at Thor med sin Fod støder Dværgen Lit ud paa Baalet, formoder jeg en Gjenklang af det hos mange gamle Forfattere fortalte Træk, at Hercules, lige førend han stiger paa sit Baal, slynger Svenden Lichas, som har bragt den giftige Kjortel, ud i Bølgerne, hvorefter Svenden forvandles til Sten[3].

I Haandskriftet af de vatikanske Mythographer er skrevet i Accusativ licā. Af dette Navn kan den oldnorske Form Litr middelbart være opstaaet ved den hvert Øieblik indtrædende Forveksling i Skrift af c og t[4].

---

[1]) Se Henry Petersen: Om Nordboernes Gudsdyrkelse S. 50—55. Andre Vidnesbyrd om Thors viende Kraft forbigaaes her. Jfr. foran S. 2.

[2]) Anderledes opfattes dette Træk af Mannhardt i Zeitschrift für deutsche Mythologie 4, 295—298.

[3]) Se bl. a. Hygin. fab. XXXVI, p. 67 (Schmidts Udg.); Myth. Vatic. I, 58; Myth. Vatic. II, 165.

[4]) Forveksling af c og t kan paavises talløse Gange i Haandskrifter fra Middelalderen. Her nævner jeg enkelte Exempler ved Navne i norrøne Skrifter, som indeholde Overførelser fra fremmede Fortællinger. Tarlungaland i Þiðriks saga S. 157 for Carlungaland. Cerðjálfaðr Njáls s. Kap. 45 efter Munch for Terðjálfaðr = irsk Tordelbach, Toirdhealbhach. Thecidem Trójumanna s. S. 19 for Thetidem Tattaraborg S. 105 for Carthago; Valltens S. 114 for Volcens; Tarton S. 116 for Tarcho, o. s. v., o. s. v. Ligeledes kunde mangfoldige Exempler paavises af Rómverja sǫgur, Breta sǫgur, Stjórn o. s. v. Flere Navneformer i de nordiske Gude- og Heltesagn forudsætte efter min Mening denne Forveksling. Efter Saxo (p. 426 og 428) heder en af de Kjæmper, som følge Thorkill Adelfar, da han seiler til det yderste Norden, Buchi: han lader sig forlokke af en af Kong Gudmunds forføreriske Døtre, mod hvem Thorkill har advaret; ved at favne hende taber han sin Hukommelse, og bliver straks efter revet bort af Strømmen, da han kjører over et Vadested; han finder da sin Død i Bølgerne. I denne Buchi gjenkjender jeg Argonauten Butes, der lod sig forlokke af Sirenerne, skjønt Orpheus ved Sang og Spil søgte at modvirke deres

Thor er da her, som saa ofte ellers, Hercules's Arvtager, men Sagntrækket er overført fra Hercules's Baal til Balders [1]). Den Afvigelse, at Litr sparkes ud paa Baalet, medens Lichas styrtes i Bølgerne, kan ikke hindre denne Sammenstilling. Thi paa den ene Side fortæller Hygin umiddelbart før Trækket med Lichas, at Hercules kommer i Brand og at han, for at slukke Ilden, kaster sig i Vandet, hvorved Luen kun bliver saameget større. Paa den anden Side er det Baal, hvorpaa Litr sparkes ud, tændt paa et Skib, som er skudt ud i Havet.

At Sagntrækket er overført fra Hercules's Baal til Balders, turde mulig forklares ved den Antagelse, at Nordboerne med Fortællingen om Lichas's Død har sammenblandet Lycaons Død, som fortælles i Iliadens 21de Bog. Under Kampen ved Floden Xanthus efter Patroclus's Fald løber Priamus's Søn Lycaon frem til Achilles, bukker sig, favner hans Knæ [2]) og trygler om sit Liv, men da Helten svarer barsk, segner han ned ved hans Fod. Achilles dræber ham da med sit Sværd, griber ham ved Foden, og slynger ham i Elven [3]). Senere kaster Floden i Kampen med Achilles alle Lig i Land, men angribes endelig af Ildens Gud, som brænder Ligene paa Sletten og bringer Xanthus selv i Brand.

Udtrykket i Edda om Lit: fyrir fótum honum rann finder Tilknytning i Fortællingen om Lycaon (ikke ved Lichas). Navnet Lycaon, Licaon kunde af Nordboerne eller deres

Indflydelse, og som styrtede sig i Havet for at svømme til dem (Hygin. fab. XIV, p. 48 Schmidts Udgave). I Snorra Edda (I, S. 340—344) fortælles, at Dværgen Brokkr giver Oden Ringen Draupner, Frey Galten Gullenburste og Thor Hammeren Mjøllner, som Dværgens Broder har smedet, medens Brokkr passede Blæsebælgen. Cycloperne skjænke Zeus Torden, Lyn og Lynstraale, Pluton en Hjælm og Poseidon en Trefork (Apollodor. I, 2, 1). I Brokkr (for Bronkr) gjenkjender jeg Brontes, Navnet paa en af Cycloperne.

[1]) Jfr. Grimm Mythol.^{3} 207: „Darf nicht der auf dem Oeta entzündete scheiterhaufen des griechischen halbgotts an Balders gemahnen?".

[2]) 68 f.: ὃ δ' ὑπέδραμε καὶ λάβε γούνων κύψας.

[3]) 120: τὸν δ' Ἀχιλεὺς ποταμόνδε λαβὼν ποδὸς ἧκε φέρεσθαι.

Hjemmelsmænd let sammenblandes med Lichas, Licas, Lycas [1]), Accusativ Lichan.

Det kan godtgjøres, at dette Sagntræk med Litr er meget ældre end Gylfaginning, hvori det sandsynlig er optaget fra Húsdrápa, uden at det nu kan paavises, at det har været besunget i dette Digt. Litr opføres som Dværgenavn i Vǫluspá Str. 12 [2]). Skalden Hallar-Steinn i 11te Aarhundred kjender det i samme Betydning [3]). I en Strophe, som tillægges Brage gamle [4]), kaldes Thor forns Litar flotna fangboði „han som brydes med den gamle Lits Mænd"; ogsaa her synes Dværgen Litr at være ment.

Navnet paa den Dværg, hvem Thor støder ud paa Balders Baal, er i Form fuldstændig ligt det Ord, som betyder Farve [5]). Ordformen giver derfor Anledning til den nu sædvanlige allegoriske Tydning af Mythetrækket med Litr, hvorefter dette skal betegne, at Farven dør med Lyset. Dog synes det mig meget tvivlsomt, om den nordiske Digter, der først kaldte Dværgen, som Thor stødte ud paa Balders Baal, med Navnet Litr, har tænkt paa noget saadant. Thi den lyse, friske Farve synes ikke mythisk at kunne repræsenteres ved en Dværg, da Dværgene ikke taalte Solens Lys og var blege som Lig [6]). Jeg ser i Fortællingen om Litr ligesom i

---

1) Et Haandskrift af Servius in Verg. Aen. VIII, 300 skriver i Dativ Lycae (efter Lions Udgave).

2) Selv om man har Grund til at ansé Fortegnelsen af Dværgenavne i Vǫluspá for yngre end Digtets øvrige Stropher, kan man ikke godt med Sv. Grundtvig (Om Nordens gamle Literatur S. 84) sige, at Trækket med Litr findes „alene i Snorres Edda, ikke i de bevarede Oldkvad selv".

3) Sn. E. II, 132.

4) Sn. E. I, 370 (Skáld. Kap. 42). Derimod i den Strophe, hvori Thorbjørn Dísarskáld tiltaler Thor, Sn. E. I, 260 (Skáld. Kap. 4) læser jeg efter Cod. Reg. og Worm.: áðr drapt Lút ok Leiða, ikke efter Cod. Ups.: Lit ok Loða.

5) Dette ser man af Ordspillet i Hallarsteins Vers Sn. E. II, 132. Dværgenavnet har ligesom Appellativet Genitiv Litar.

6) Wiborg (Nordens Mythologi S. 221) forklarer Litr som Skinnet, Illusionen.

Fortællingen om Hyrrokkin episke Træk, der fra gammel Tid af har fulgt Sagnet om Balders Baalfærd [1]).

Snorres Edda fortsætter om Balders Baal saa: „Til denne Brand søgte mangeslags Folk: først Oden; med ham drog Frigg og Valkyrjer og hans Ravne; Frøy agede i Kjærre med den Galt, som heder Gullinbursti (Gyldenbørste) eller Slíðrugtanni (han med de slemme Tænder). Heimdall red paa Hesten Guldtop og Frøyja agede med sine Katte. Der kommer ogsaa en stor Flok af Rimturser og Bergriser" [2]). Denne Skildring i Snorres Edda er utvivlsomt, ialfald i det væsentlige, grundet paa Digtet Húsdrápa af Ulv Uggesøn, af hvilket flere Stropher, som her har været Snorres Kilde, anføres i Skáldskaparmál [3]). Ulv siger i sit Digt: „Den vidt navnkundige Hroptatýr (d. e. Oden) rider til Sønnens ikke vide Baal" [4]). „Der tror jeg Valkyrjer og Ravne følge Seierguden, ham som kjender Drikken af det hellige Offer" [5]). „Den ypperlige Heimdall, der er af god

---

1) Weinhold (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1858 S. 278) siger efter min Mening med rette: „die Bestattungsfeierlichkeiten des Gottes sind nicht zu allegorisiren, sondern als epische Darstellung einfach hinzunehmen". Derimod betegner Svend Grundtvig Trækket med Litr som en allegorisk Udvidelse af Balder-Sagnet (Om Nordens gamle Literatur S. 84. Er Nordens gamle Literatur norsk S. 61).

2) Sn. E. I, 176 (Gylf. Kap. 49). Uppsala-Edda Sn. E. II, 288 fortæller meget kortere: „Der var da alle Guderne. Frøy sad i en Kjærre, for hvilken var spændt Galten Gullinbusti eller Slígrutanni. Heimdall red paa Guldtop og Frøyja agede med sine Katte. Der var ogsaa Rimturser". Men det er klart, at Oden, Frigg, Valkyrjerne og Ravnene her er glemt.

3) At Húsdrápa her er Snorres Kilde, er allerede rigtig paapeget af Finn Magnusen Edda Sæmund. III, 298 og siden af flere Forfattere.

4) Sn. E. I, 234 (Skáld. Kap. 2): Ríðr at vilgi víðu ¦ víðfrægr ... |¦ Hroptatýr ... ¦ ... sonar báli. Vigfusson Ordb. o. fl. oversætter „meget vide", men denne Betydning kan vilgi neppe have i en uafhængig positiv Sætning.

5) Sn. E. I, 238 (Skáld. Kap. 2): Þar hykk sigr-Unni svinnum ¦ sylgs Valkyrjur fylgja |¦ heilags tafns ok hrafna. sigr-Unni er med Mogk at forklare af Odens-Navnet Uðr, Unnr. Der kan være Tvivl om, hvortil Ordene sylgs heilags tafns bør henføres.

Byrd, rider paa sin Hest til det Baal, som Guderne har reist efter den faldne Søn af Ravnenes Udfritter" [1]). „Den stridskyndige Frøy rider paa den guldbørstede Galt først til Odens Søns Baal og styrer Skarerne" [2]).

Dette Digt, som Ulv Uggesøn omkring 985 kvad ved et Bryllup, Olav Paa holdt paa sin Gaard Hjarðarholt, besang de Scener af Æsernes Liv, som Udskjæringerne i Hallen fremstillede [3]). Det er værdt her at mindes, at Olav var Søn af en irsk Kvinde. Olavs Farfader Dalakoll var kommen til Island med Aud, som havde været gift med Olav hvide i Dublin og som havde opholdt sig i Skotland og paa Orknøerne. Dalakoll blev gift med en Datter af Thorstein røde, Auds og Olav hvides Søn, som herskede i Skotland og der faldt. Og endelig kan nævnes, at Olav Paa selv var gift med en Datter af Egil Skallagrimssøn, der havde færdedes vidt om bl. a. i England.

Vi se saaledes, at Digtet Húsdrápa og de mythologiske Billeder, som det besynger, er blevne til under Forhold, som forudsætte mangesidige Forbindelser med de britiske Øer.

Der kan ikke være nogen Tvivl om, at den paa Island kjendte Skildring af Scenen ved Balders Baal, hvor Guder og Jætter samles, saavel med Hensyn til det hele Anlæg som med Hensyn til Udførelsen i det enkelte er original Skabning af en *nordisk* Digter, snarest en Digter fra en af de norske Nybygder i Vesten. Og naar denne Digter har stillet de forskjelligste mythiske Væsener frem i Belysning af Luerne fra Balders Baal, saa har han visselig gjort

---

[1]) Sn. E. I, 240 (Skáld. Kap. 2): Kostigr riðr at kesti | kyngóðr (andre Hskrr. har kynfróðs), þeims goð hlóðu || hrafnfreistaðar, hesti | Heimdallr, at mǫg fallinn. Der blev altsaa stablet op et Baal paa Skibet; jfr. Saxo p. 119: rogo navigiis extructo; p. 234: rogo propria nave constructo.

[2]) Sn. E. I, 264: Riðr á bǫrg til borgar | bǫðfróðr sonar Óðins || Freyr, ok fólkum stýrir, | fyrstr enum gulli byrsta.

[3]) Laxdœla saga Kap. 29.

dette for ogsaa derved at fremhæve Balders Død som betydningsfuld for den hele Verden. Men dette forhindrer ikke, at flere Led i Skildringen af Balders Baalfærd staa i historisk Forbindelse med Træk i ældre Digtninger, som Nordboerne ikke har skabt, men fra hvilke de har optaget Motiver, der i Norden er blevne omskabte og sammenføiede i ett harmonisk Billede.

Det synes muligt, at denne Fortælling om, at alle Guderne komme ridende eller agende til Balders Baal, ved hvilket mangfoldige forskjellige mythiske Væsener er forsamlede, fra først af har udviklet sig under Paavirkning af et svagt Minde om Homers udførlige Skildring af Festlighederne til Ære for den døde Patroclus [1]). Først kjøre Myrmidonerne under Jammer tre Gange rundt Liget [2]). Siden da Baalet er reist, kjøre Vognheltene frem i Spidsen; dem følger en utallig Skare til Fods, medens Patroclus's Lig bæres af hans Venner i Midten [3]). Endelig er alle Hellener forsamlede ved Patroclus's Gravhøi, hvor der til Ære for den døde Helt holdes Væddekjørsel [4]).

Oprindelig er Balder, saaledes som hos Saxo, bleven begravet i Menneskenes Kreds. Naar hans Død og Ligfærd var bleven henflyttet til Gudernes Verden, kunde man ikke længer lade det være Helte, der samlede sig om hans Baal, saaledes som om Patroclus's og Achilles's, men man maatte i deres Sted føre alle Æser og de andre mythiske Væsener frem.

Skildringen af Balders Begravelse afsluttes i Gylfaginning saaledes: „Oden lagde paa Baalet Draupner og

---

[1]) Denne Kombination er ikke nævnt af Hahn.

[2]) Iliad. 23, 13 f.

[3]) Iliad. 23, 130—134. Mindet om denne Skildring kan hos Nordboerne være falden sammen med hvad der Odyss. 24, 68—70 fortælles, at mange achæiske Helte fuldtrustede med Hast løb eller kjørte om Achilles's brændende Baal.

[4]) Iliad. 23, fra 262 indtil Enden.

Balders Hest med fuldt Ridetøi" [1]). Eller efter Skriftets udførligere Redaction: „Oden lagde paa Baalet den Guldring, som heder Draupner. Den havde siden den Egenskab, at der hver niende Nat dryppede fra den 8 lige vægtige Guldringe. Balders Hest blev ført ud paa Baalet med fuldt Ridetøi" [2]). Ogsaa her vover jeg at antyde Muligheden af en Sammenhæng med Skildringen af Patroclus's Begravelse. Homer kvæder [3]):

Tæt ved Baaren han [4]) satte dernæst tvehankede Krukker [5])
Fyldte med Honning og Balsom, og to Spand kneisende Heste
Kasted med anspændt Kraft og med lydeligt Suk han paa Baalet.

Hvis der her er nogen Sammenhæng, maa vi tænke os, at dette Træk af Nordboerne blev fastholdt, forbi det ogsaa hos dem var Sædvane at give den Døde Smykker og hans Hest med i Graven. Men den nordiske Digtning har da frit og selvstændig omskabt Enkelthederne. Den har her i Overensstemmelse med nordisk Gravskik lagt ind Ringen Draupner, som den mythedannende Fantasi havde skabt af andre Elementer. At den lader kun én Hest brændes med Balder, er naturligt, thi de nordiske Helte ride, medens Homers age.

Vistnok maa det indrømmes, at Nordboerne let uden nogensomhelst Paavirkning udenfra kunde have skabt den Digtning, at alle Æser og andre mythiske Væsener samlede sig ved Balders Ligfærd og at Hest og Ring blev lagt paa hans Baal. Men hvis der overhoved er nogen Forbindelse mellem Balder-Sagnet og det trojanske Sagn og hvis der

---

[1]) Sn. E. II, 288.
[2]) Sn. E. I, 176—178 (Gylf. Kap. 49). Det samme fortælles om Draupnir Skírnismál V. 21 og er vel derfra hentet.
[3]) Iliad. 23, 170—172.
[4]) Achilles.
[5]) ἀμφιφορῆας.

ved Træffet med Hyrrokkin tør erkjendes at være tydelig Sammenhæng med Homers Skildring af Patroclus's Baal, saa kan det neppe betragtes som afgjort, at de øvrige her nævnte Ligheder skulde være aldeles tilfældige.

Balders Lig bliver brændt paa et Skib[1]). Dette Træk har intet tilsvarende i Saxos Fortælling om Balders Begravelse. Heller ikke brændes Patroclus i den homeriske Digtning paa Skib, men ved Havets Strand, hvor Skibene ligge. Vindene, som puste hans Baal i Brand, komme over Havet, og Bølgen reiser sig høit derved. Den Antagelse ligger nær, at det er Nordboerne, som, uden deri at være paavirkede af nogen fremmed Tradition, har tildigtet det Træk, at Balder bliver brændt paa et Skib, fordi dette var en i Vikingetiden sædvanlig Skik[2]). Ibn Foßlan har seet og udførlig beskrevet, hvorledes Russerne ved Volga brændte de Døde paa Skib. I mange norske og enkelte svenske Hauger fra den yngre Jærnalder har man fundet indsat et Fartøi, der har tjent som Gravkammer, og ved ett af disse Fund ser man, at Fartøiet har været brændt tilligemed Liget[3]). Nordiske Skrifter fra Middelalderen nævne den Skik at brænde den døde Høvding i et Skib som brugt i alle tre nordiske Lande[4]). Et Par Gange nævnes det, at det brændende Skib med Lig ombord driver til Havs[5]).

---

[1]) Navnet Hringhorni paa Balders Skib kunde efter sin Betydning passe som digterisk Betegnelse for ethvert Skib. Jfr. de poetiske Udtryk oldn. hringr Skib, angelsaks. hringedstefna, hringnaca, hornscip, hyrnde ceólas, oldsaks. hurnidscip.

[2]) Jfr. Werlauff i Antiqvariske Annaler IV, 279—291; Notæ uberiores in Saxonem p. 112—114; J. Grimm: Über das Verbrennen der Leichen Kleinere Schriften II.

[3]) O. Rygh i Aarbøger for nord. Oldkynd. 1877 S. 152—155.

[4]) G. Storm (Den gamle norrøne Literatur S. 18 f.) mener, at Balders Baalfærd er uforenelig med dansk Skik; Saxo nævner dog denne Skik ikke blot i Sagnet om Gelder, men ogsaa som en af Frode den 3dje given Lov p. 234.

[5]) Ynglinga saga Kap. 27 om Kong Hake i Sverige. Arngrim Jonssøns Supplementa efter Skjǫldunga saga om Kong Sigurd Ring i Norge; se Munch Norske Folks Historie a 274.

Men nu fortæller Saxo, at Hother lod Liget af den saksiske Konge Gelder, der var falden i den Krig, hvori Balder blev overvunden, brændes paa et Baal af Skibe, dog saaledes at der over hans Aske derpaa bliver kastet en Haug [1]). Dette gjør det høist sandsynligt, at Sagntrækket med Ligbranden paa Skibet ikke først er ført ind i den særlig islandske Form af Sagnet om Baldr og Hǫðr, men at det allerede har tilhørt den ældste nordiske Sagnform, der ligger til Grund baade for Saxos Fremstilling og for de islandske Meddelelser. Derimod gjør Uoverensstemmelsen mellem Saxo og Islændingerne det aldeles uvist, hvilken Person det har været, hvis Lig efter den ældste Sagnform blev brændt paa Baal. Jeg finder det sandsynligere, at den islandske Mythe har overført dette Træk til Balder fra en anden i Sagnet optrædende Person, end at den modsatte Overførelse skulde have fundet Sted hos Saxo. Mine Grunde herfor er det, at den af Saxo bevarede Sagnform overhoved er mere fuldstændig end den islandske, at denne sidste har samlet om Balder alt Lys, der tidligere i dette Sagn var mere fordelt; den har saaledes givet ham til Hustru Nanna, der i det oprindelige Sagn, som hos Saxo, var gift med Hǫðr.

Men foran [2]) har jeg søgt at godtgjøre, at Gelder først af Saxo eller en af hans Samtidige er bleven knyttet til Balder-Sagnet, med hvilket han oprindelig intet har havt at gjøre. Hvis dette er rigtigt, kan det heller ikke være Gelder, hvis Lig det oprindelige Balder-Sagn har ladet brændes paa Skib. Det synes da at have været en tredje Person; hvem, vover jeg ikke at bestemme [3]).

---

[1]) Gelderum quoque, Saxoniæ regem, eodem consumptum bello, remigum suorum cadaveribus superjectum ac rogo navigiis exstructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit. Cineres ejus, perinde ac regii corporis reliquias, non solum insigni tumulo tradidit, verum etiam plenis venerationis exequiis decoravit: Saxo p. 119.

[2]) S. 185—188.

[3]) Hahn Sagwissenschaftliche Studien S. 384 sammenstiller det nordiske Sagntræk med et Sagn, som tilhører den trojanske Kreds. Til Ære for

Medens Saxo kun fortæller, at Balder Natten før sin Død ser Hel staa ved sin Seng og forkynde, at hun Dagen efter skal favne ham, saa følger det islandske Sagn Balder til Helverdenen, beretter om hans Ophold hos Hel og om, at Alnaturen græder for at faa ham udløst fra hendes Rige. Dette sidste Træk synes uforeneligt med Balders hele Stilling i det danske Sagn og det kan derfor ikke være glemt i den danske Tradition eller med Flid skudt ud af Saxo. Jeg antager tværtimod denne Del af Balder-Sagnet for en Udvidelse i det islandske Sagn. Grunden til denne søger jeg for en væsentlig Del deri, at dette Sagn er blevet paavirket af Fortællingen om Kristi Nedfart til de Dødes Verden. Men Udførelsen i det enkelte er uafhængig af den kristelige Fortælling, og Udgangen er en anden, thi Balder bliver hos Hel. Andre Elementer end de kristelige maa derfor her have føiet sig ind. I Gylfaginning[1]) fortælles: „Da Guderne kom til Samling efter Balders Fald, spurgte Frigg, hvo af Aserne vilde vinde hendes fulde Gunst ved at ride Helveien og se, om han kunde finde Balder, og byde Hel Løsepenge for at lade Balder fare hjem til Aasgard. Odens Søn[2]) Hermod den kjække[3]) bød sig til denne Færd. Saa blev Odens Hest Sleipner ført frem. Hermod satte sig paa den og red bort“[4]).

Man kunde formode, at dette Led i den nordiske Digtning var vokset frem under Indflydelse af et græsk Sagn, som ikke staar i nogen Forbindelse med Achilles-Sagnet, nemlig Sagnet

---

Ajax Oileus's Søn, som havde fundet sin Død paa Havet i en Storm, fyldte Lokrerne et Skib med Offere, tændte Ild paa det og lod det drive til Havs. Dette Sagn fortælles hos Tzetzes til Lycophron V. 365 og derefter hos Eudocia I, p. 27; udførligere hos Philostrat Heroic. 8, 3.

1) Sn. E. I, 174 (Gylf. Kap. 49).

2) son i Worm. og Uppsala-Edda er det rette; sveinn i Cod Reg. er feilagtigt.

3) enn hvati.

4) Forfatteren af det af Möbius udgivne Málsháttakvæði har kjendt denne Mythe. Se 9, 3: Hermóðr vildi auka aldr „Hermod vilde forlænge (Balders) Liv“.

om Demeter og Persephone. Demeter jamrer sig over Tabet af Persephone, der er røvet af Pluton, og vil ikke vende tilbage til Olymp, før hun har gjenseet sin Datter. Zeus byder da Hermes at drage til Erebos og overtale Underverdenens Hersker til at give sit Minde til, at han fører Persephone tilbage. Hermes skynder sig straks afsted.

Ligesom Hermes drager Hermod som en fra Guderne sendt Ærendsvend til Underverdenen for at faa en ung Gudbom tilbage fra Underverdenens Hersker. Færden til Underverdenen bevirkes i det nordiske Sagn som i det græske af en høi Gudinde, der vil have igjen sit Barn, over hvis Tab hun er utrøstelig[1]). Det er Zeus, som sender Hermes afsted; i det nordiske Sagn giver Gudernes Konge Hermod sin Hest til Færden. Den, der drager som Ærendsvend til Underverdenen, er i det nordiske Sagn som i det græske en ung rask Gud, der er Søn af Gudernes Konge[2]). Hermod finder Balder siddende i Høisædet i Hels Hal; Hermes finder Persephone i Underverdenen siddende hos Pluton. Det ligger da nær at tænke paa historisk Sammenhæng og at formode, at Hermod, der ikke griber ind i nogen anden Gudemythe, har sin Oprindelse fra Hermes[3]). Man maatte da antage, at Nordboerne for Hermes havde indsat Navnet Hermóðr, fordi dette paa den ene Side i Lyd lignede det græske Gude-navn og paa den anden Side var et brugeligt nordisk Mands-

---

[1]) Gisle Brynjulfsson bemærker i Nord og Syd 1858 (2det Bind S. 85), at „Frigg, der begræder Balder og Nanna, i sit Væsen fuldkommen stemmer overens med den sørgende, men ædle og ophøiede og dog i al sin Majestæt saa svage Moder og Kvinde [Demeter] der begræder sin tabte Datter og maaske tillige sin Søn, Iakchos". Enkelthederne i denne Udtalelse kan jeg ikke tiltræde.

[2]) At Hermod er Odens Søn, siges ogsaa i Verset Sn. E. I, 554 og Sn. E. II, 636.

[3]) Allerede Hahn (Sagwiss. Stud. 156. 225) har sammenstillet Hermóðr med Hermes. Men enhver Sprogmand forstaar, at man ikke med Hahn kan dele Herm-odr og antage dette Navn for urbeslægtet med Hermes. N. F. S. Grundtvig (Brage-Snak, 2det Oplag, S. 121) fremhæver kun Modsætningen mellem Hermod, som rider til Hel, og Hermes.

navn[1]) med let forstaaelig Betydning „den kampmodige", som egnede sig ypperlig for ham, der som levende Mand vovede at gjæste Hel[2]).

At Gudernes Ærendsvend rider til Hel paa Sleipner, er selvstændig nordisk Digtning[3]). Hermod har Tilnavnet enn hvati, der neppe skal forstaaes som „den snare", uagtet Ordet kan have denne Betydning, men snarere som „den kjække". I Fortællingen om Ivar Vidfadmes Død[4]) siges han nemlig at have været den modigste af Æserne, og med ham sammenlignes Helge, der havde Tilnavnet enn hvassi. Grunden til denne Opfatning af Hermod ligger vistnok deri, at han vovede at gjæste Hel, hvilket ogsaa bidrog til at give ham hans Navn.

Forfatteren af Hákonarmál lader Oden byde Hermod og Brage at gaa den faldne Konge imøde og føre ham ind i Valhal, ligesom Sigmund og Sinfjotle efter Eiríksmál førte Kong Erik derind. Her er Hermod vistnok nævnt, fordi Skalden kjendte ham fra Balders-Mythen og derefter forestilte sig ham som den modigste af Odens Sønner og som den, der ellers røgtede Gudernes Ærende. Skalden behøver ikke at have vidst mere om Hermod end det, som foreligger os[5]).

---

[1]) Hermóðr findes som Mandsnavn i Nordhordland Cod. Munkaliv. p. 60 Aar 1392; i Sparbyggja fylki Aslak Bolts Jordebog S. 15; i Stange paa Hedemarken Dipl. Norv. III, No. 177 Aar 1334; i Opdal Nummedal D. N. IX No. 472 Aar 1512; i Stedsnavnene Hermóðsstaðir i Gauladals fylki D. N. II No. 90 Aar 1308 og Hermóðsbýr D. N. III No. 667 Aar 1423 eller Hermóðsbœr Eysteins Jordebog S. 331 i Baahus Len. Mandsnavnet Hermod bruges endnu i Telemarken og Hallingdal.

[2]) Simrock Mythol.[5] 88 f.

[3]) Paa lignende Maade faar Skirner, da han skal til Jætteverdenen, af Frøy laant en vidunderlig Hest.

[4]) Fas. I, 373: Hverr var Helgi enn hvassi með ásum? segir konungr. Hǫrðr svarar: hann var Hermóðr, er bazt var hugaðr, ok þér óþarfr.

[5]) I Hyndluljóð 2 heder det: „Oden gav Hermod Hjælm og Brynje, men Sigmund et Sværd til Gave". Om denne Hermod er forskjellig fra Odens Søn af dette Navn, lader sig ikke sikkert bestemme, men da han

Ved at antage en historisk Forbindelse mellem Hermods og Hermes's Færd til Underverdenen er der dog en stor Betænkelighed, som jeg ikke formaar at fjerne. Hvis den antydede Forbindelse mellem Hermóðr som Navn paa den Gud, der drog til Hel, og Hermes var rigtig, maatte den fremmede Fortælling, der her havde paavirket den nordiske Mythe, stamme fra græsk og ikke fra romersk Kilde. Nu kjende vi det antike Mythetræk alene fra den homeriske Hymne til Demeter, der er bevaret i et eneste Haandskrift. Vi tør ikke tænke paa, at en Afskrift af denne Hymne skulde være naaet op til Britannien i den tidlige Middelalder. For at fastholde den nævnte Forbindelse mellem den nordiske og den græske Mythe maatte man ty til den Formodning, at den græske Tradition om Hermes, som drager til Underverdenen for at hente Persephone, gjennem mundtlig Meddelelse af Munke var naaet op til Britannien. Men ogsaa denne Formodning har saa lidet at støtte sig til, at det stiller mig tvivlende ligeoverfor den hele Kombination af Hermod

---

her sammenstilles med Sigmund og da der her overhoved er Tale om Odens Gavmildhed mod menneskelige Høvdinger, ikke mod Guderne, synes man at maatte slutte, at her menes en menneskelig Helt forskjellig fra den Hermod, som red til Hel. Grimm (Mythol.[3] 204) og flere med ham formode, at den Hermóðr, som nævnes i Hyndl., er den samme som Heremôd i Beowulf-Digtet. Dette lader sig med Tryghed hverken bekræfte eller benegte. Svend Grundtvig (Om Nordens gamle Literatur S. 84) siger: „Hermod er ikke én af aserne, han er ingen mytisk person, men en ældgammel heros", og han betegner Hermods Helridt som „en heroisk udvidelse af Baldersagnet". Men denne Formodning synes mig ikke at have mere end Navnet Hermóðr at støtte sig til. Hvorfor skulde en menneskelig Helt ride til Hel for at røgte et Ærende, der angik Guderne? Det vilde være, som om ingen af Æserne havde Mod dertil. Allerede i Digtet om Ivar Vidfadmes Død er Hermod en af Æserne. Ligesaa i Hákonarmál, hvilket sees deraf, at han stilles ved Siden af Brage (i hvem jeg ikke kan se den til en Gud forvandlede Skald Brage Boddesson). Grimm (Mythol. anf. St.) synes at holde Hermóðr, Odens Søn, for den samme som den oprindelig som Gud opfattede Heremôd, der i angelsaksiske Slægtrækker nævnes som en af Wodens Forfædre; men heller ikke denne Formodning hviler paa stort mere end Fællesskab i et Navn, der er sædvanligt som Mandsnavn.

med Hermes, saameget mere som Hermes i den homeriske Hymne midlertidig kjører Persephone tilbage.

Der kunde synes at være andre Berøringspunkter mellem Mythen om Balder hos Hel og Mythen om Demeter og Persephone og det en Form af denne Mythe, som ogsaa meddeles i latinske Skrifter. Men disse Berøringspunkter er saa svage, at det synes mig meget tvivlsomt, om de kan støtte Forbindelsen mellem Hermod og Hermes.

Balder faar ligesom Proserpina paa ett bestemt Vilkaar Lov til at komme tilbage fra de Dødes Verden, men dette Vilkaar er i de to Myther aldeles forskjelligt. Hel svarer Hermod, at Balder skal fare tilbage til Æserne, hvis alle Ting i Verden begræde ham[1]). Jupiter lover Ceres, der beder ham om Hjælp, at Proserpina skal faa vende tilbage, hvis hun intet har smagt i de Dødes Verden[2]). Men Balder maa ligesom Proserpina blive i Underverdenen, fordi én Person hindrer Opfyldelsen af det Vilkaar, som er sat. Det er i den nordiske Mythe Loki, som ikke vil græde over Balder; i den græsk-romerske Ascalaphus, som røber, at Proserpina hos Pluto har spist Kjærnerne af et Granatæble. Og denne Ascalaphus staar ligesom Loke i Forbindelse med Dødens Magter, thi han er Søn af Styx[3]). Loke bliver til Straf i en Hule bunden til en Klippe; Apollodor fortæller, at Demeter i Underverdenen vælter en tung Sten over Ascalaphus. Men ved at nævne denne Sammenstilling er det naturligvis ikke min Mening at antyde, at vi her skulde have den egentlige Kilde til Mythen om Lokes Fængsling.

Jeg har foran[4]) søgt at vise, at Mythen om Troldkvinden **Tak**, der i Klippehulen græder tørre Taarer over Balder, hvem alt i Naturen ellers begræder, peger tilbage til Cynewulfs engelske Digt, hvori det utaknemlige Menneske, der haardere end Sten ikke vil betjende den døde Kristus som Gud, stilles i Modsætning til den jamrende Natur. Jeg vover ikke at afgjøre, hvorvidt Fortællingen om Ascalaphus har virket med til, at Utaknemligheden i den fra Cynewulf optagne Modsætning formedes til en mythisk Person, til Loke som Troldkvinden Tak. Hvis dette var Tilfældet, vilde ogsaa her kristelige og antike græsk-romerske Forestillinger være smeltede sammen i Grundlaget for den nordiske Mythe.

---

1) Sn. E. I, 178 (Gylf. Kap. 49).
2) Serv. in Verg. Georg. I, 39. Myth. Vatic. I, 7; II, 100.
3) Eller af Acheron Apollod. I, 5, 3.
4) S. 62 f.

Det Motiv, at alle Ting græd over Balder, har, som jeg har søgt at godtgjøre[1]), væsentlig sin Rod i kristelige Forestillinger om, at Alnaturen græd eller jamrede sig ved Kristi Død. Men i den kristelige Legende er ikke Graaden sat som Vilkaar for, at han, over hvis Død alle sørge, kan vende tilbage til de Levendes Verden. Naar dette derimod er Tilfældet i Digtningen om Balder, har den mythedannende Fantasi her grebet et Motiv, som kjendes fra Folkeeventyr og som tør formodes at have været anvendt i saadanne, inden det fremtraadte i Balders-Mythen.

Paa forskjellige Maader tillægges der i Eventyrene Taarerne en løsende, befriende Kraft. Særlig maa her nævnes et neapolitansk Eventyr, efter hvilket en vidunderlig fager Prins, hvem en Fe har bragt af Dage, skal kaldes til Live igjen, hvis en Kvinde i tre Dage kan græde fuld en Krukke, som er ophængt ved hans Grav. Denne Betingelse opfyldes af en Kongedatter, paa hvem en Heks har lagt den Forbandelse, at hun ikke skal faa anden Ægtemand end den Prins, hvem Taarerne maa vække til Live. Kongesønnen vaagner, saasnart Taarerne har naaet Krukkens Rand. En Negerslavinde raner, medens Prinsessen sover, Krukken for at vinde Kongesønnen. Men det bliver dog til Slutning opdaget, hvem der har forløst ham[2]).

Den store Kjender af Eventyrlitteraturen Hr. Hofraad Dr. Reinhold Köhler i Weimar har godhedsfuldt paavist for mig et Sidestykke hertil i et rætoromansk Eventyr. Det findes i Original i E. Böhmers Romanische Studien Bd. II, S. 101, og paa Tydsk hos D. Jecklin Volksthümliches aus Graubünden, 1 Theil, Zürich 1874, S. 103. Efter dette forløser en Grevedatter en Prins som er forvandlet til en Ravn, idet hun helder over ham en Krukke, som hun paa en Dag har grædt fuld med sine Taarer. To Gange har hun

---

1) S. 55—62.

2) Basiles Pentamerone (der udkom 1637), første Dags Indledning. Simrock (Myth.[5] 84) har ved Balders-Mythen mindet om dette Eventyr.

paa sin Vandring til Ravnen spildt noget, hvorved Forløsningen bliver til intet, og havde hun tredje Gang spildt en eneste Draabe af Krukken, saa havde Prinsen maattet være Ravn endnu i hundred Aar[1]).

Med Styrke vil jeg dog fremhæve, at selv hvis Fortællingen om Hermods Færd til Underverdenen og Balders Ophold hos Hel ved enkelte svage Led skulde være knyttet til ældre fremmede Sagn, saa er dog denne Fortælling i sin Udfoldelse og som Led af den hele Mythe Nordboernes fuldstændig originale Skabning. Jeg peger her navnlig paa Hermods Ridt over Gjallarbroen og hans Samtale med Modgunn, paa Balders og Nannas Mindegaver til Oden, Frigg og Fulla. Og i Vegtamskviða har Digteren udmalet Balders Modtagelse hos Hel i Træk hentede ud af nordisk Liv, om hvilke Eiriks Modtagelse i Valhal efter Eiriksmál minder: Hallen er festlig smykket med Guld, Mjøden er skjænket i Bægeret, over hvilket Skjold er lagt, at Drikken ikke skal dovne.

Med Styrke maa jeg ligeledes for den hele Balders-

---

[1]) Dr. R. Köhler har til Basiles Eventyr ogsaa meddelt mig et neapolitansk Sidestykke, som Vittorio Imbriani har udgivet under Titel: „'E sette Manemozze. In dialetto di Avellino (Principato Ulteriore). Pomigliano d'Arco 1877", trykt i 200 Exemplarer (ikke i Boghandelen). Her er en Konge forstenet, og foran ham staa tre Stenskaale. En af dem skal grædes fuld, og den døde Konge skal derpaa bestryges med Taarerne, for at han kan blive levende igjen. En Prinsesse græder Skaalen næsten fuld, men sovner derpaa. En styg Pige kommer til, græder Skaalen ganske fuld og bestryger med Taarerne Kongen, som straks bliver levende. I Varianter af dette Eventyr er der andre Vilkaar for, at Kongesønnen kan vækkes til Live. Dr. Köhler nævner desuden følgende. I det græske Eventyr No. 29 hos Hahn ler en Dronning ikke paa 3 Aar, fordi hendes Gemals tro Ven er bleven til Sten, men hun fylder en stor Skaal med sine Taarer og helder derpaa Skaalens Indhold over den tro Ven, hvis Forstening derved bliver hævet. Dette græske Eventyr er en eiendommelig Version af et vidtudbredt Eventyr, hvis mest bekjendte Version vel er Grimms No. 6 „Der getreue Johannes". Men Motivet med Taarerne er eiendommeligt for den græske Version.

Mythe fremhæve, at naar jeg i det foregaaende har søgt at vise, at den har sine historiske Forudsætninger ikke blot inden Norden, men ogsaa for en meget væsentlig Del udenfor Norden, i kristelige og antike græsk-romerske Fortællinger, saa har jeg dermed ingenlunde villet benegte, at denne Mythe, som vi kjende den fra islandske Skrifter, er en ægte Skabning af den nordiske Aand, ligesaa vist som Sørgespillet Hamlet er Shakespeares og ikke Saxo Grammaticus's Værk. Nordboerne har med sin Eiendommelighed gjennemtrængt og præget Mythen i dens Helhed; de har sat Balder i inderlig Forbindelse med den hele Mytheverden. Navnlig vil jeg i denne Henseende fremhæve Odens Forhold til Balders-Mythen. Odens Tanke, som flyver om al Verden og som grubler over den dunkle Fremtid, da Ulven slipper løs, den følger ogsaa i uafbrudt Virksomhed Balders Skjæbne. Denne Tro har navnlig skabt sig et selvstændigt, kraftigt og beaandet Udtryk i Digtet Vegtamskviða: Balder drømmer om Døden, og Guderne raadslaa, hvorledes de skal betrygge hans Liv. Da rider Oden selv til de Dødes Verden for at fritte en død Volve om Balders Bane og om Hævnen for ham. Det er samme Tro, der har præget det fra Vafþrúðnismál og fra Fortællingen om Heidrek kjendte Træk, at Oden hvisker i Balders Øre, da denne lægges paa Baal, den Sandhed, som ingen anden — selv ikke den viseste Jætte — kjender. Den samme Forestilling gaar igjennem Fortællingen i Snorres Edda. Oden følte størst Smerte over Balders Død, saasom han bedst skjønte, hvilket Tab Æserne led derved. Da Hermod skal til Helverdenen, faar han laane Odens Hest. Blandt dem, som ride til Balders Baal, nævnes først Oden. Han lægger Draupner paa Balders Baal, hvilken Ring Sønnen sender ham tilbage fra Helverdenen som Mindegave. Og endelig, da Guderne til Hævn for Balders Død vil fange Loke, er det Oden, som først ser ham fra Lidskjalv. Særlig maa fremhæves, at Oden i den norrøne Mythe, ligesom hos Saxo, maa anvende Seid for at vinde Rind og at han med hende avler Balders Hævner.

[redacted]

I det danske Sagn, som Saxo har bevaret, fremtræder Odens Deltagelse i Sønnen Balders Skjæbne kun i enkelte Træk: Oden hjælper her med de andre Guder Balder i et Slag; efter Sønnens Død udfritter han fremvise Væsener og avler saa efter en Spaamands Svar en Søn, der hævner Balder. Fra disse spredte Træk har den norrøne Mythe hævet sig til et gjennemført Forhold. Ved Siden af Oden er Friggs Indgriben i Balders Skjæbne stærkt fremhævet og udtrykt i Mythetræk af udelukkende nordisk Oprindelse. Ogsaa Thor træder virksom til, udpræget i karakteristisk Modsætning til Balder.

Opfatningen af Balder som den i Fromhed og Renhed straalende Gud har bragt Nordboerne til at gjøre Dommerguden Forseti til hans Søn[1]) og til at lade Balder bo i Breiðablik[2]) d. e. hvid Glans, som straaler vidt og bredt.

Min Opgave er her ikke at anskueliggjøre hele det Indhold, som den nordiske Aand har lagt i Balders-Mythen, men at bestemme Stoffets oprindeligste Grundlag. Hvad jeg ved Gjennemgaaelsen af Fortællingen om Hother og Balder hos Saxo har søgt at godtgjøre, at dette Grundlag er at finde i det antike Sagn om den trojanske Krig, dette gjælder altsaa efter min Mening ogsaa, men kun for en Del, den islandske Sagnform. Ikke alene gjenfindes i denne flere af de Forbindelsesled, som knytte Saxos Fortælling til Sagnet om den trojanske Krig. Men til dem kommer i det islandske Balder-Sagn flere Træk og Navne, som ikke findes hos Saxo, men som vise Sammenhæng med det antike Sagn.

Jeg skal her i Korthed gjenkalde i Læsernes Erindring

---

[1]) Jfr. M. Hammerich Ragnaroksmythen² S. 119.

[2]) Grímnism. 12, derefter Sn. E. I, 92 og Ynglingasaga Kap. 5. Bredeblick (ved Lethra), som Grimm Myth.³ 203 nævner efter Suhm Crit. Hist. 2, 63, har Suhm fra Messenius Scondia illustrata (udg. 1700, Dedicationen dateret 1620), Tom. I, p. 5 og 6 (hvor Navnet er skrevet Bredenblich), og Messenius fra Jens Mortenssøns Oversættelse af Heimskringla. Jfr. G. Storm: Snorre Sturlassøns Historieskrivning S. 273.

de vigtigste: 1) Fortællingen om Balders Død sammenholdt med Fortællingen om Achilles's Død hos den vatikanske Mythograph. 2) Fortællingen om Nannas Død. 3) Fensalir „Havsale" som Navn paa Friggs Bolig, hvor hun græder over Balder. 4) Navnet Váli eller Áli, ǫli paa ham, som fælder Hǫðr. 5) Trækket med Hyrrokkin.

Det islandske Balder-Sagn har kun for en mindre Del uafhængigt af det danske optaget Spirer fra Fortællinger om den trojanske Krig. For en større Del tilhører dets antike Grundlag ogsaa det danske Sagn. Det islandske Sagn maa have skilt sig fra det danske paa en Tid, da Balder-Sagnet endnu ikke var blevet føiet ind i nordiske Kongers Historie. Denne Adskillelse mellem de to nordiske Sagnformer, der ikke udelukker Muligheden af senere delvis Berørelse, maa være indtraadt under Forhold, hvor græsk-romerske Fortællinger sammen med kristelige Forestillinger fremdeles i stor Mængde fra kristne Folk i Vesten strømmede over til halvhedenske og hedenske Nordboer, hos hvem de smeltede sammen med ægte germanske mythiske Forestillinger.

Blandt de latinske Skrifter, til hvilke Træk i den islandske Form af Balder-Sagnet, efter hvad jeg har søgt at godtgjøre, vise tilbage som til sit oprindelige Grundlag, er der nogle, hvis Indflydelse jeg ved den danske Form af Balder-Sagnet ikke har sporet, nemlig Dictys Cretensis, Servius's Kommentarer til Virgil og de vatikanske Mythographer. Jeg forudsætter altsaa, at Fortællinger om de græske Guder og Heroer, der stod at læse i disse Skrifter, kjendtes i de Geistliges Kreds paa de britiske Øer noget efter Aar 800.

Jeg har søgt at vise, at Fortællingen om Nannas Død i Snorres Edda middelbart har sin Kilde i den Ephemeris belli Trojani, der blev udgivet for at være forfattet af Dictys. Dette Skrift kjendtes tidlig af Irlænderne. I St. Gallen findes et Haandskrift deraf fra 9de eller 10de Aarhundred. Jeg tror at kunne paavise, at den efter Dares Phrygius udarbeidede irske Fortælling om den trojanske Krig, som findes i The Book of Leinster og flere Haandskrifter,

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

holde de fleste uoprindelige Tilsætninger[1]). Disse mythiske Fortællinger og Fabler blev ogsaa afskrevne for sig, saa at derved fremkom egne Samlinger.

Den vigtigste Kommentar er forfattet af den romerske Grammatiker Servius sandsynlig i anden Halvdel af 4de Aarhundred, og den indeholder et rigt Stof hentet fra Mythologien. Hans Skrift har, som det foreligger i flere Haandskrifter, optaget i sig Kommentarer til Virgil af andre Grammatikere, og paa den anden Side er det paa mange Maader blevet benyttet i forskjellige Arbeider af senere Forfattere.

Servius's Værk har tidlig været læst og afskrevet af Irlændere og Engelskmænd. I Bibliotheket i Bern findes et Haandskrift, som bl. a. indeholder Servius's Kommentar[2]). Det er skrevet i 9de Aarhundred med irske Skrifttræk af forskjellige Skrivere. I Randen er der skrevet mange irske Navne, og til enkelte Steder i Haandskriftet, ogsaa af Servius's Kommentar, er skrevet Glosser i irsk Sprog. Endelig er der i Randen til et Sted hos Servius gjort en Bemærkning om Skotternes Knæbøining[3]).

I Bibliotheket i York fandtes der paa Alcuins Tid en Servius.

Vi har flere Vidnesbyrd end det nævnte for, at Irlændere har syslet med Kommentarer til Virgil. Flere indbyrdes overensstemmende Haandskrifter i Paris og Florents fra 10de Aarhundred indeholde foruden Servius's Kommentar og andre Forklaringer til Virgil to forskjellige og indbyrdes beslægtede Uddrag af en og samme Kommentar til Eclogerne, hvilken i Underskrifterne tillægges Junius Filargirius eller Filagirius d. e. Philargyrius, som sandsynlig har levet efter Servius og benyttet dennes Arbeide.

En Bemærkning til V. 90 i tredje Ecloge viser, at den,

---

[1]) Emile Thomas: Essai sur Servius p. 208.

[2]) Til Bucolica, Georgica og til Æneiden indtil Begyndelsen af 7de Bog.

[3]) Se herom især H. Zimmer: Glossae Hibernicae p. XXXI—XXXIII og p. 263.

der fra først af har gjort Uddrag af Philargyrius, var Adannanus, hvis Arbeide siden med flere Forandringer er blevet copieret af en Discipel [1]). Dette Navn Adannanus er irsk [2]), og Randen har efter Thilos Formodning levet paa Erkebiskop Theodor af Canterburys Tid. Derhos er ved flere Ord i Eclogerne strøet irske Glosser.

Fremdeles kan nævnes to Haandskrifter i Bern sandsynlig fra 10de Aarhundred, i hvilke talrige Scholier er strøne til Virgils Text af Bucolica og Georgica [3]). Disse Scholier er sammenarbeidede af forskjellige Forfatteres Kommentarer, deriblandt Kommentarer, som er forfattede eller ialfald benyttede af Servius. I Berner-Haandskrifterne findes til Georg. II, 114 Scholiet: „Pictos quos alii dicunt Cruithnec diu sed false“ [4]). Heraf ser man, at det er en Irlænder, som har gjort dette Arbeide. Om det har været den ovenfor nævnte Adannanus, er usikkert. I det ene af de nævnte Berner-Haandskrifter er der ved en hel Del Ord i Eclogerne og Georgica strøet bretonske Glosser [5]).

Ligeledes vise efter min Mening mange nordiske Sagn tilbage til Fortællinger, som er ofte af de to første vatikanske Mythographer, af hvilke den første særlig er nævnt ved min Undersøgelse af Balder-Sagnet. Disse Mythographi Vaticani [6]) er to indbyrdes temmelig ensartede Samlinger af korte Fortællinger, som for største Del tilhøre den græske Mytheverden.

---

[1]) Se herom G. Thilo Rhein. Mus. XV, 119 ff. og især S. 132 f.; Th. Mommsen Rhein. Mus. XVI, 442 ff.; Thomas Essai sur Servius p. 276—285.

[2]) Jfr. Fleckeisens Jahrbücher für class. Philol. 1869 S. 268.

[3]) Cod. Bern. 172 og 167. Scholia Bernensia edidit H. Hagen i Supplementbind til Fleckeisens Jahrbücher f. Philologie. Leipzig 1867.

[4]) Hagen p. 895; jfr. Mommsen i Rhein. Mus. XVI, 446. Whitley Stokes har for Cruithnec diu meddelt mig Rettelsen Cruithnechu, Accus. pl. af Cruithnech, en Picter.

[5]) Cod. Bern. 167. Se Hagen p. 691 sq.; Whitley Stokes: Old-Breton Glosses, Calcutta 1879.

[6]) Udgivne af Mai Classici Auctores vol. III og derefter af Bode Scriptores Rerum Mythicarum. Cellis 1834.

De findes begge skrevne i samme Haandskrift[1]), den første efter Mai med en Haand fra 10de eller 11te Aarhundred, den anden omtrent hundred Aar senere. Begge Samlinger har laant en Mængde Fortællinger ordret eller med uvæsentlige Forandringer fra Servius[2]). I den første Samling nævnes Orosius, hvis Historie gaar til 410. Mai tror, at denne Samling er skreven i 5te Aarhundred af en hedensk Forfatter, medens den anden efter ham er kristelig og senere. Men begge vise sig af Haandskriftet at være langt mere barbariserede, end man kan iagttage af Mais Udgave. Ogsaa den første er af en kristelig Forfatter[3]). De er sikkert ikke ældre end 6te Aarhundred, men snarest fra 7de. De har for en meget stor Del øst af samme Kilder, men neppe den ene umiddelbart af den anden. Flere Fortællinger, som er fælles for begge Samlinger, er i den første mer barbariserede end i den anden[4]), og den sidstnævnte synes derfor noget ældre. Begge er aabenbart forfattede af Mænd fra det nordvestlige Europa og, som jeg tror, snarest af Irlændere, ligesom Haandskriftet synes at være irsk. Skrivemaaden af de latinske Ord i Haandskriftet viser alle de Eiendommeligheder, som pleie at findes i Haandskrifter skrevne af Irlændere[5]). II, 98 L. 37 (Bodes Udgave) har Haandskriftet scotię for Scythiae. Og Skrivemaaden af flere Ord synes at maatte forklares af irsk Udtale[6]).

---

1) Codex Christinae Reginae 1401 i det vatikanske Bibliothek, hvorpaa Prof. Bursian i München først har gjort mig opmærksom. Af den anden Mythograph har Mai ogsaa benyttet et andet Haandskrift.

2) Derhos har de meget tilfælles med Scholierne til Statius, Fulgentius's Mythologiae o. fl.

3) Mythogr. I, 204 L. 22 (Bode) har Haandskriftet yliam abbatissam.

4) Sammenlign I, 106 med II, 161; I, 119 med II, 42; I, 122 med II, 171.

5) Saaledes f. Ex. Accent over lange Vokaler; Vokalassimilation; Forvexling af enkelt og dobbelt Konsonant, af f og ph, af Tenuis og Media. Jfr. Zeuss-Ebel Grammatica Celtica p. XVI sq.

6) I, 112 L. 2 er for Vesta først skrevet festa, men derpaa over f sat u; denne Skrivemaade forklares af den irske Udtale af v i Fremlyden som f. II, 145 er to Gange skrevet Sarpalice for Harpalyce. Denne Skrive-

Hertil maa føies, at den irske Oversættelse af Dares indeholder flere mythologiske Fortællinger, som enten stamme fra eller er særlig beslægtede med Affnit af den første vatikanske Mythograph. Ligeledes kan Benyttelse af en Mythesamling eller af mythologiske Notiser, som har staaet i nær Forbindelse med den første vatikanske Mythograph, paavises i islandske lærde Optegnelser fra 13de og 14de Aarhundred, hvis Forfattere bevislig tildels har øst af engelske Kilder. Disse litteraturhistoriske Kjendsgjerninger, som jeg her ikke vilde kunde bevise, uden at det vilde føre mig for langt bort fra min egentlige Gjenstand, give mig, i Forbindelse med hvad ovenfor er nævnt om de vatikanske Mythographer, Ret til at forudsætte, at disse Mythesamlinger har været vel kjendte i Britannien ved Aar 800.

Edda-Digtningen om Balder er i Enhed og Harmoni, i poetisk Glans, ethisk Dybde og omfattende Betydning Saxos Fortælling uendelig overlegen. Men netop denne Overlegenhed har bevirket, at man oftest har miskjendt, at Saxos Fortælling har bevaret Sagnet om Balder og Haad i større Fuldstændighed, og at det danske Sagn, som han har gjengivet, i væsentlige Dele og i sin Grundkarakter har været mere oprindeligt, skjønt det i mange Stykker er forvansket og skjønt det har faaet et uægte Tilsnit ved at tvinges ind i den nordiske Historie. Vi har i Balder-Sagnet et heroisk Sagn, som i Edda-Digtningen er løftet op til Valhal, ikke

maade er let forklarlig hos en Irlænder, da irsk s i Fremlyden regelret svarer til h i Cymrisk; engelsk handsel er i Gaelisk blevet til sainnseal. II, 56 er skrevet Spalmoneus (for Salmoneus) og spalmoneo, hvilket vel er foranlediget derved, at mange latinske Ord med p svarer til irske Ord uden p, eftersom oprindeligt p i celtiske Sprog er faldet bort. Jfr. Oenoeiox for Oenopion i I, 32 ved Siden af Oenopionis og i I, 33 minopionem (for Minoen), minopes (for Minos), minopioni (for Minoi). Endelig kan nævnes en Form, som ialfald viser, at vedkommende Skriver har hørt hjemme i det nordvestlige Europa. huppubam II, 217 for upupam er den Form, hvoraf fransk huppe er opstaaet, medens de andre romanske Sprog ikke har h i Fremlyden.

en Gudemythe, som hos Saxo er sunken ned fra Himmelen. Sagnet har først ved kristelig Indflydelse faaet en udpræget religiøs Karakter og hævet sig til Betydning for den hele Verden. I det oprindelige Sagn faldt ikke alt Lys paa Balder, men Haad var, skjønt et Menneske, stillet mod ham som hans Jævning.

Sammenligningen af Balders-Mythen i Gylfaginning med Saxos Fortælling viser os klart, hvorledes Valhal har aabnet sine Døre for nye Guder og hvorledes Æsernes Kreds er bleven udvidet, og det endog i forholdsvis sen Tid. Haad og Nanna kjendtes oprindelig ikke som Guder, og selv Balder, hvis Skjæbne mer end nogen anden enkelt Guds griber ind i den hele Verdensudviklings Gang, selv han færdedes engang, skjønt Odens Søn, blandt Menneskene paa Jorden, om end Himmelens Beboere her hjalp ham, og hans Haug blev tuet, hvor de Dødelige have hjemme. Det islandske Gudesagn har et Spor heraf deri, at Balder, Nanna og Haad er de eneste Guder, der dø før Ragnarok. Men hint oprindeligere Trin i den nordiske Mythologis Udviklingsgang havde det danske Sagn, som Saxos Fortælling umiskjendelig viser, endnu til Hedendommens sidste Tid bevaret. Dette godtgjør da tillige, at den Form af Balders-Mythen, som vi kjende fra Snorres Edda og Voluspá, er forholdsvis meget sen. Det er saa langt fra, at den er ældre end Vikingetiden, at vi i den meget mere maa erkjende en Ombannelse af et nordisk heroisk Sagn, der selv skylder den i Vikingetiden udenfra indstrømmende mægtige Kulturbølge sin Oprindelse.

Naar vi under Hensyn til Sagnets Kilder og under Sammenligning med Saxos Fortælling betragte Balders-Mythen, som den foreligger i Islændingernes Skrifter, i dens Helhed, saa se vi først klart, hvor spredte og ufuldkomne de ydre Elementer har været, af hvilke denne herlige Mythedigtning er skabt; hvor overlegen over sit Stof og tillige hvor inderlig den Aand har været, som med Sikkerhed

har vidst at udskille det ubrugbare og at støbe saa mange tilsyneladende aldeles uensartede Brudstykker sammen til en harmonisk Helhed. Her er alle Træk, som kunde virke forstyrrende i Billedet af Balder, udviskede, og han er stillet ren og uskyldig i Gudekredsens Midte, hvor der falder et end mere velgjørende Lys over ham gjennem Modsætningen til Lokes mørke Skikkelse. Alt, der ikke knytter sig til Balders Død, er trængt tilbage eller aldeles opgivet, medens hans Fald stærkt er fremhævet i dramatisk Anskuelighed, ja er gjort til et Vendepunkt i den hele Verdens Udvikling. Og i denne Ombannelse af den episke Digtning se vi, at en stærk Trang til overalt at lægge Vægten paa de moralske Grundelementer i Tilværelsen har været den virkende Kraft.

Men medens, vi her beundre, hvad den nordiske Aand selvstændig har skabt, tør vi ikke lukke Øiet til for den Kjendsgjærning, at det er gjennem Berørelse med kristelige Ideer, at den er naaet frem til en dybere Livsopfatning og til at udtrykke denne i renere og mere omfattende Billeder.

Ogsaa inden det islandske Balder-Sagn kan der ved Sammenligning af forskjellige Kilder trods Overensstemmelse i Hovedbragene iagttages Spredning i noget skiftende Former. Jeg tænker herved ikke nærmest paa det Forhold, at de mythiske Digte, som ei fortælle Mythen, men forudsætte den bekjendt, kun fremhæve enkelte Led deraf, hvilke passe ind i vedkommende Digtes Rammer, medens Forfatteren af Gylfaginning har til Formaal at give Beretning om Mythen, hvorved han dog undlader at meddele Afsnittet om Hævnen, som han sikkerlig har kjendt. Af de gamle Digtes Taushed lader der sig da ikke, uden hvor særegne Kjendemærker komme til, udlede nogen Slutning om, hvorvidt deres Forfattere har kjendt dette eller hint Træk i Mythen.

Men der er enkelte Sagnmotiver, med Hensyn til hvilke forskjellige islandske Kilder staa i Modsætning til hverandre. Flere af disse er nævnte i det foregaaende.

Den Ytring, som Digteren af Lokasenna har lagt i

Friggs Mund[1]), at Balder fremfor nogen anden af Æsernes Sønner vilde have været rede til at svinge Vaaben mod Loke, er som en Gjenklang af en Opfatning af Balder, der har tilhørt et andet og ældre Trin i Mythens Udvikling end det i Gylfaginning foreliggende. En Forskjel viser sig mellem Vegtamskviða paa den ene Side og Snorres Edda paa den anden ved de S. 217 nævnte Meddelelser om Følgen af Gudernes Raadslagning i Anledning af Balders ildevarslende Drømme. De to Former af Navnet paa Balders Hævner Váli og Áli vise ligeledes tilbage til to indbyrdes afvigende Traditioner, ligesom der var forskjellige Beretninger om, hvorvidt Thor dræbte Hyrrokken eller ikke.

Endelig skal her fremhæves, at de forskjellige islandske Kilder afvige fra hverandre ved Haads Forhold til Balder.

I Snorres Edda og i en af de versificerede Navnerækker, der mulig er forfattede i Slutningen af 12te Aarhundred[2]), kaldes Haad, ligesaavel som Balder, Odens Søn. Og i Digtet om Ivar Vidfadmes Død betegnes Haad som Balders Broder. Derimod véd Vegtamskviða og Vǫluspá ligesaa lidet som det danske Sagn noget om Slægtskab mellem dem. Naar Oden i Vegtamskviða[3]) spørger: „Hvem vil blive Balder til Bane og berøve Odens Søn Livet", saa synes det klart, at Digteren ikke kjender Haad som Odens Søn[4]). I Vǫluspá[5]) nævnes først Balder med Tillægget „Odens Søn", derpaa Haad uden noget Tillæg, endelig betegnes Vaale som „Balders Broder" „den Odens Søn", der bærer „Balders Fiende" paa Baal. Heller ikke Forfatteren af Vǫluspá synes da at kunne tænke sig Balder og Haad som Brødre[6]). Naar man først havde gjort Haad til en af

---

[1]) Se S. 174.
[2]) Sn. E. I, 554.
[3]) Str. 8—9.
[4]) Ordene háfan hróðrbarm Vegt. 9 hentyde ikke til, at Balder og Haad er Brødre.
[5]) Str. 32—34 i Cod. Reg.
[6]) Denne Opfatning af Versene i Vegtamskv. og Vǫluspá er allerede udtalt af Gustav Storm: Om den gamle norrøne Literatur, S. 20.

Æsjerne, efter at Traditionen havde glemt hans oprindelige Fader, saa kunde han let blive nævnt som Odens Søn[1]).

Til Slutning dvæler jeg ved en for Vegtamskviða særegen Enkelthed, som jeg ikke tidligere har kunnet behandle, fordi jeg først nylig er kommen til en fastere Mening om den Odens sidste Spørgsmaal til Volven er (Str. 12):

hverjar 'ro þær meyjar
es at muni gráta
ok á himin verpa
hálsa skautum?

Ordene „Hvilke er de Møer, som græde af Hjærtens Lyst?"[2]) vække det Spørgsmaal: Hvorover græde de? En Veiledning til Besvarelse af dette Spørgsmaal har vi i Forholdet mellem Vegtamskviða og Vǫluspá. Begge Digte nævne umiddelbart efter Balders Drab Hævnen for Drabet. Ordene om Balders Hævner i Vegtamskviða stemme tildels ordret overens med Ordene i Vǫluspá, saa at der nødvendig maa være historisk Sammenhæng, hvad enten denne er middelbar eller, som jeg snarest tror, umiddelbar, saaledes at Digteren af Vegtamskviða har kjendt Vǫluspá[3]). Naar nu i Vegtamskviða ligesaavel som i Vǫluspá umiddelbart efter Hævnen for Balder nævnes Kvindegraad, saa taler den paa-

---

[1]) I Navnerækken Sn. E. I, 554 kaldes feilagtig endog Yngvi-Freyr i flere Haandskrifter Odens Søn.

Usikkert synes det, om man ved Broderskabet mellem Baldr og Hǫðr derhos tør antage Indflydelse af det i Beowulf-Digtet (V. 2434 ff. Grein) fortalte Sagn, at Hæðcyn, en Søn af Geaternes (d. e. Gauternes) Konge Hrêðel, ved Baadeskud med en Pil dræber sin ældre Broder Herebeald; disse to Brødres Navne vise Lighed med Hǫðr og Baldr. Gisle Brynjulfsson (Antiqv. Tidsskr. 1852—1854 S. 132) kalder derimod Sagnet om Hǫðr og Baldr „Forbilledet for alle Brodermord" og betegner Sagnet om Hæðcyn og Herebeald som en Gjentagelse deraf.

[2]) Ordene at muni gráta maa betyde „græde ret af Hjærtens Lyst". Jfr. rak flótta at mun sínum Guthorm Sindre i Hák. s. góða Kap. 6; leika at muni mart i en vel i 17de Aarhundred digtet Verslinje i Hervar. s. (Bugges Udg. S. 250 Anmærkn.).

[3]) Se S. 213 Anmærkn. 1.

pegede delvise Sammenhæng mellem de to Digtes Behandling af Balders-Mythen for, at denne Graad i Vegtamskviđa har samme Gjenstand som i Vǫluspá, nemlig Balders Død.

Hertil kommer et andet Moment. I Vegtamskviđa kjendes Oden, som ikke er optraadt under sit eget Navn, af den jættebaarne Volve paa det Spørgsmaal, som han tilsidst fremsætter, ligesom Oden trods paataget Navn ogsaa af Jætten Vavthrudner og af den jættekloge Kong Heidrek kjendes paa et Spørgsmaal, han tilsidst fremsætter. Men Berettigelsen af dette Motiv, at Oden af et fiendtligt Væsen kjendes paa sit Spørgsmaal, er ulige mere selvindlysende i Vafþrúđnismál (hvortil Digtet i Hervarar saga her naturlig slutter sig), da Oden her fremsætter sit Spørgsmaal i en Væddekamp, hvori det gjælder, hvem der er den kløgtigste, og da Spørgsmaalet her er af en saadan Natur, at det uden videre forstaaes, at alene Oden kan vide det, hvorom der spørges. Det er da sandsynligt, at Motivet først er anvendt af den Skald, som har skabt Digtningen om Væddekampen mellem Oden og Vavthrudner, og at der ved Motivet i Vegtamskviđa foreligger en uheldig Efterligning af Vafþrúđnismál. Og da det Spørgsmaal, hvorpaa Oden i Vafþrúđnismál kjendes, staar i Forbindelse med Balders Død, taler denne ved det her omhandlede Motiv paapegede Sammenhæng mellem de to Digte snarere for end imod den Opfatning, at Spørgsmaalet i Vegtamskviđa „Hvilke er de Møer, som græde af Hjærtens Lyst o. s. v.?" ligeledes staar i Forbindelse med Balders Død. Men allermest taler herfor den Grund, at der alene under denne Forudsætning fremkommer indre Sammenhæng mellem dette Spørgsmaal og de foregaaende i Vegtamskviđa.

Oden spørger altsaa: Hvilke er de Møer, som af Hjærtens Lyst græde over Balders Død? For at udfinde, hvad det er for Møer, om hvilke Oden spørger, maa vi nærmere betragte Verslinjen ok á himin verpa hálsa skautum. De to sidste Ord hálsa skautum har af næsten alle Fortolkere været misforstaaede. Der er ingen Støtte for den Opfatning

at de skulde kunne betegne Møernes langt udstrakte Halse (saaledes Egilsson); disse kunde jo heller ikke kastes paa Himmelen eller til Himmels [1]). Endnu urimeligere er Bergmanns Mening, at hálsa skautum skulde betegne Svanevinger. Nærmere ligger det vistnok ved dette Udtryk at tænke paa Møernes Halsduge; men heller ikke dette kan jeg holde for sandsynligt, da skaut vel findes brugt, som det endnu bruges, om et kvindeligt Hovedtøi, men ikke om et Halsplag.

Derimod hører háls og skaut naturlig sammen paa et Seil, og derfor bør hálsa her forstaaes om Seilenes, ikke om Møernes, „Halse" [2]). Jeg formoder, at hálsa skaut her betegner de Skjødreb, som er fæstede i „Halsene" eller Seilenes forreste Hjørner [3]).

Oden spørger følgelig, hvad det er for Møer, som slynge Seilenes Skjød og Skjødreb op paa Himmelen eller til Himmels [4]). Dette synes at være Møer som vække Storm paa Havet, Havfruer, altsaa med den nordiske Mythologis Udtryk Ægers Døtre. Og selv om man vilde mene, at her var Tale om Møer, som slynge Fligene af sine Halsduge op til Himmels, hvilket jeg ikke antager for rigtigt, maatte man

---

[1]) Har Egilsson tænkt paa Geirrøds Døtre?

[2]) Vigfusson har i sin Ordbog under háls: „hálsa-skaut n. pl. the front sheet, the tack, Vegtamskv."; men under skaut giver han en ganske anden Forklaring.

[3]) Man sammenligne følgende Meddelelser om Ordene háls og skaut. „Háls heitir á seglum skautið eður skautklóin hver um sig, sú er niður liggur í hornunum, og venjulega er fest í skipinu, þar sem hentast þykir, fram eður aptur, svo sem byr er hagstæður. . . . .; nú kalla sjómenn horn segla, þau sem niður horfa, hvort sem aptur eptir skipinu er borið, og þar fest skaut, en hitt seglsins horn, sem fram eptir skipi borið verður, kalla þeir háls": Vidalin Skýringar S. 213 f. „Hals: det forreste Skjød paa et Seil. Nordland og flere Steder". „Skaut: Seilskjød, Hjørne paa et Seil tilligemed det deri fæstede Reb" (I. Aasen). „skaut: the sheet, i. e. the rope fastened to the corner of a sail, by which it is let out or hauled close" (Vigfusson).

[4]) verpa á himin betegner at kaste noget op til Himmels, saa at det bliver der oppe.

alligevel tænke paa Ægers Døtre i Havstormen. At det er i rygende Storm, at Seilskjødene slynges op til Himmels, bliver tydeligere ved Sammenligning af følgende Strophe, hvori en Storm skildres[1]):

Hrauð í himin upp glóðum
hafs, gékk sær af afli,
bǫrð hykk at ský skerði,
skaut Ránar vegr mána.

„Havets Gløder (d. e. Morildens Funker) drev op i Himmelen; Søen gik svær. Jeg mener, at Stavnen gjennemskar Skyerne. Raans Vei (d. e. Søen) stødte til Maanen" [2]). Og i Navnet Himinglæva paa en af Ægers Døtre møder os Billedet af Bølgen, som slaar mod Himmelen[3]).

Af Odens Spørgsmaal tør vi altsaa udlede, at Ægers Døtre græde ret af Hjertens Lyst over den døde Balder og slynge Seilskjødene til Himmels. Man vil maaske finde, at denne Forestilling føier sig naturlig ind i det storslagne mythiske Billede, som Edda har oprullet for os. Ringhorne, det største af alle Skibe, stødes fra Land, saa Ilden fraser om det og saa hele Jorden skjælver. Det driver brændende til Havs med Balders og Nannas Lig ombord.

---

[1]) Sn. E. I, 500 (Skáldsk. Kap. 61). Sn. E. II, 174 (Málskrúðsfræði III, 16).

[2]) I Linje 3 har i Skáldsk. Cod. Reg. alene skorði, som Egilsson Sn. E. I, 500 feilagtig beholder og forklarer af skorða, medens 748 har skærði, 757 skerðe (se Sn. E. II, 534), 1e β skærdu. I Málskr. har Worm. skerði og 748 skǫrði. Det er vel af skerða afskjære; dog kunde det mulig være for skørði (hvoraf skorði i Cod. Reg. kunde forklares) Præter. Conj. af skora, der i Grott. 15 har Præter. skorþv. — Med Egilsson i Lex. Poët. under Rán forstaar jeg skaut som Verbum, da man her venter Præteritum, og vegr som Substantiv, medens Egilsson paa flere andre Steder har fortolket skaut som Substantiv og vegr som Verbum.

[3]) Til Belysning af Udtrykket á himin verpa kan endnu nævnes Hárb. 19: upp ek varp augum . . á þann inn heiða himin; Lok. 59: upp ek þér verp ok á austrvega; Hyndl. 42: Haf gengr hríðum við himin sjálfan.

Bølgeslaget slynger dets Seil mod Himmelen [1]). Om Skibet jamre Ægers Døtre sig paa den svulmende Sø.

Men spørge vi, hvorfor Havfruernes Graad over Balder fremhæves paa en saa særegen Maade i Vegtamskviða, saa har den norrøne Mythe intet Svar, ligesaalidet som den giver os noget Vink til Forklaring af det Udsagn i Vǫluspá, at Frigg græd over Balders Død „i Havsale“ (i Fensǫlum).

Begge Mythetræk turde finde sin Forklaring i samme fremmede Kilde [2]). Efter Odysseen fortæller Agamemnon i Underverdenen Achilles om Thetis's Jammer over hendes Søns Død:

Op af Bølgen din Moder nu kom, da hun hørte det Budskab,
Fulgt af Havets Gudinder; en gruelig Jammer sig bredte
Vidt over Dybet.

Og om Forberedelserne til Baalet:

Rundt om din Baare nu tren Havoldingens Døtre tilhobe
Jamrende lydt [3]).

Svaret paa Odens Spørgsmaal „Hvo er de Møer, som græde af Hjærtens Lyst?“ finde vi altsaa, som jeg tror, i Homers *κοῦραι ἁλίοιο γέροντος*.

---

[1]) Flertalsformen hálsa synes visstnok at vise, at Udsagnet er almindeligt, men det vilde dog ogsaa kunne lade sig anvende paa den enkelte Scene efter Balders Død.

[2]) Jfr. S. 205 f.

[3]) Odyss. XXIV, 58 f.:

ἀμφὶ δέ σ᾽ ἔστησαν κοῦραι ἁλίοιο γέροντος
οἴκτρ᾽ ὀλοφυρόμεναι.

Excurs 12.

Loki — Apollo.

Her skal jeg søge at gjøre det sandsynligt, at Mythetræk er overførte fra Apollo til Loke i endnu en Mythe foruden den om Balder. Det er Mythen om Jættebygmesteren, som byggede Borg for Guderne, hvilken Mythe antydes i Vǫluspá Str. 25—26 og udførlig berettes i Gylfaginning (Kap. 42, Sn. E. I, 134—138). Paa sidste Sted fortælles: I den første Tid, efter at Guderne havde fæstet Bo, da de havde opført Midgard og bygget Valhal, da kom en Bygmester (smiðr) og tilbød sig at gjøre en Borg til dem paa tre Halvaar, og den skulde være saa fast, at den kunde staa sig imod Bergriser og Rimtusser, endda de kom indenfor Midgard. Men han betingede sig som Løn at faa Frøyja og tillige Sol og Maane. Da raadslog Æserne og de blev enige med Bygmesteren om, at han skulde faa det, han krævede, hvis han fik Borgen færdig paa en Vinter. Men om noget af Borgen ikke var færdigt første Sommerdag, skulde Overenskomsten ikke gjælde. Og Ingen maatte hjælpe ham med Arbeidet. Men da de sagde ham disse Vilkaar, bad han dem give Lov til, at han fik sin Hingst Svadelfare til Hjælp. Og efter Lokes Raad gik de ind paa det. Han begyndte paa Bygværket første Vinterdag, og om Nætterne drog han Sten frem paa Hesten. Men Æserne syntes, det var et stort Under, hvor svære Klippestykker Hesten drog frem, og den udrettede dobbelt saa meget som Manden. Men deres Overenskomst var bekræftet ved stærke Vidner og mange Eder, thi Jætten syntes ikke, det var trygt at være blandt Æserne uden at have betinget sig Sikkerhed, for det Tilfælde, at Thor skulde komme hjem; men han var dengang reist østerpaa for at dræbe Trolde. Da det nu led ud over Vinteren, da gik det meget fort med Opførelsen af Borgen, og den var saa høi og stærk, at intet var at sige paa det. Og da der kun var

tre Dage igjen til Sommermaal, var næsten alt uden Borgporten færdigt. Da satte Guderne sig paa sine Domstole og raadslog, og de spurgte hverandre, hvem der havde givet det Raad at gifte Frøyja til Jættehjem og at fordærve Luften og Himmelen ved at tage Sol og Maane bort og give dem til Jætter. Og de var da alle enige om, at den, som havde givet det Raad, var Loke Løvøsøn, han som volder mest ondt i Verden, og de sagde, at han fortjente en slem Død, om han ikke fandt paa noget, hvorved Bygmesteren kunde gaa Glip af sin Løn, og de tog fat paa Loke. Men da han blev ræd, svor han paa, at han, hvad Middel han end maatte gribe til, nok skulde stelle det saa, at Bygmesteren kom til at gaa Glip af sin Løn. Og samme Kvæld, da Bygmesteren kjørte ud efter Sten med Hingsten Svadelfare, kom en Hoppe springende ud af en Skog hen til Hingsten og skreg ad den. Hingsten blev da gal, sled Rebene i Stykker og løb efter Hoppen, men hun affsted til Skogs, og Bygmesteren bag efter. Hele den Nat maatte Arbeidet hvile, og Dagen efter gik det ikke som før. Da nu Bygmesteren skjønte, at han ikke vilde kunne faa Værket færdigt, kom Jætteraseriet over ham. Men da Æserne tydelig saa, at han var en Bergrise, saa agtede de ikke sine Eder, men raabte paa Thor. I samme Nu kom han og svang Hammeren Mjøllner. Han betalte for Bygværket, men ikke med Sol og Maane, men med et Slag, som knuste Hjærneskallen paa Bygmesteren. Noget efter fødte Loke et graat Føl med otte Fødder.

Denne Mythe staar aabenbart, som almindelig anerkjendt, i Forbindelse med mange nyere Folkesagn om et Trold eller en Dværg eller Djævelen, som bygger[1]). Men naar man sædvanlig fremstiller det, som om der i Folkesagnene hørtes Gjenklang af den særlige Gudemythe, som vi læse i Snorres Edda, saa kan dette ikke være rigtigt. Medens der kun i de

[1]) Se om disse Sagn bl. a. Faye Norske Folke-Sagn S. 14—16; Grimm Deutsche Myth.[3] S. 514—516, Nachträge 158; Simrock Deutsche Myth.[5] S. 55—57; Henne-Am Rhyn: Die deutsche Volkssage[2] S. 384—392.

af Islændingerne bevarede Skrifter er Spor af Mythen om Sleipners Fødsel, er Folkesagnene om Troldet som Bygmester udbredte rundt om i germanske Lande, ja endog udenfor disse. Edda-Mythen staar desuden i inderlig Forbindelse med flere mythiske Personer, hvoraf der i de nævnte Folkesagn ikke er Spor og som aldrig har været kjendte udenfor Norden; dette gjælder først og fremst Loke. Endelig fremtræde Folkesagnene i saa mange skiftende Former, at disse umulig kan føres tilbage til den ene i Edda foreliggende Fortælling. Jeg tror derimod, at et Folkesagn om en Jætte eller et Trold som Bygmester, der har været nær beslægtet med de Sagn, der nu kjendes hos Almuen, har dannet Hovedgrundlaget for Edda-Mythen, med hvilket flere andre i sin Oprindelse aldeles forskjelligartede Elementer er smeltede sammen.

Vi gjenfinde en hel Række af de i Edda-Mythen fremtrædende Led ved Folkesagnene. Ogsaa i disse skal der bygges en vældig og mærkelig Bygning, hvis Opførelse synes at overstige naturlige Bygmesteres Evne. Der sluttes Overenskomst om Opførelsen med et Trold eller med Djævelen. Han betinger sig god Løn: i flere Sagn er det Sol og Maane eller Solen; men det forekommer ogsaa, at der for Udførelsen af det svære Arbeide loves Djævelen en ung Pige [1]). Bygværket skal være færdigt inden en bestemt kort Frist; ellers faar Bygmesteren ingen Løn. [2]) I flere Sagn nævnes det, at en Hest hjælper til ved det svære Arbeide [3]). Det skrider vidunderlig hurtig fremad, og snart er Bygningen næsten færdig. Han, der har givet det uheldsvangre Løfte til Dæmonen paa Vilkaar, som han tænkte, aldrig skulde blive opfyldte, kommer nu i Knibe og søger at narre Bygmesteren for hans Løn. Dette sker ved Midler, der overalt er forskjellige fra det i Edda fremtrædende Motiv. Tildels bliver

[1]) Henne-Am Rhyn S. 391 f.

[2]) I et islandsk Sagn forpligter en Toldkvinde sig til at have et Arbeide færdigt første Sommerdag.

[3]) Faye S. 14 i Sagnet om Trondenæs Kirke. Jfr. Sagnet fra Kurland hos Grimm Deutsche Myth. S. 516.

i Folkesagnet Troldet til Sten, derved at Solen skinner paa det, eller det finder sin Død derved, at dets Navn nævnes.

Flere Eiendommeligheder ved det nordiske Gudesagn, til hvilke intet tilsvarende forekommer i noget af de beslægtede i nyere Tid optegnede Folkesagn, finde efter min Formodning sin Forklaring ved den Antagelse, at Motiver fra det antike Sagn om Laomedon i Grundlaget for den nordiske Gudemythe er smeltede sammen med det hjemlige Folkesagn om Troldet som Bygmester. Og navnlig gjælder dette den Form af Gudemythen, som antydes i Vǫluspá.

Allerede v. Hahn har seet Sammenhængen mellem Sagnet om Laomedon og den nordiske Mythe [1]). Men heller ikke her tør vi tænke paa Urslægtskab. Jeg formoder i Modsætning til v. Hahn, at de Motiver fra Laomedon-Sagnet, der fik Indflydelse paa den nordiske Mythe, middelbart var øste af en Fortælling, der var nær beslægtet med Mythographus Vaticanus I, 136 [2]).

Sammenhængen i Fortællingen om Laomedon er i det hele grundforskjellig fra Sammenhængen baade i Folkesagnet om Troldet som Bygmester og i den nordiske Gudemythe.

---

[1]) Sagwissenschaftliche Studien S. 359—364. Men næsten ved alle andre Punkter end de, ved hvilke jeg udtrykkelig nævner min Tilslutning til v. Hahn, er min Opfatning vidt forskjellig fra hans.

[2]) Fortællingen i Myth. Vatic., der i det væsentlige er grundet paa Servius's Kommentar til Æneiden I, 550, lyder saa: Fabula Laomedontis, Herculis et Hesio[nae]. Laomedon rex fuit Trojanorum, pater Priami. Qui petiit Neptunum et Apollinem, ut aedificarent urbem Trojam promissa mercede. Quam cum ipsi aedificassent, mentitus est munera. Unde indignatus Apollo pestilentiam eis inmisit, Neptunus cetum maximum. Super quibus dum consuleretur Apollo, respondit contraria, dicens, omnes filias ejus (i andre Redaktioner puellas nobiles) ceto esse opponendas, qui totam civitatem devastabat. Tunc superveniens Hercules, dum Colchos peteret, Hesionam filiam ipsius petiit in conjugium, quam ille ei promisit, si a ceto posset eam liberare. Hercules interfecto ceto conjugem sibi promissam petiit, sed ille mentitus est. Unde Hercules Trojae muros destruxit (et Laomedontem occidit tilføies i andre Redaktioner) et Hesionam cuidam socio suo Thelamoni dedit o. s. v.

Der har fra først af mellem den antike Fortælling og det nordiske Folkesagn kun været tilfældige ydre Ligheder, navnlig de, at en Høvding saavel efter den antike som efter den nordiske Fortælling slutter en Akkord med Fremmede om mod en vis Løn at opføre for ham vældige Borgmure til Værn for hans Rige, og at den betingede Løn efter begge Fortællinger ikke gives af den, for hvem der er bygget. Men det var saadanne tilfældige ydre Ligheder, der efter min Mening gav Anledning til, at den antike Fortælling afsatte Spor i den nordiske Gudemythe, som udviklede sig af det hjemlige Sagn om Troldet som Bygmester. Et saadant Spor finder jeg først og fremst i Lokes Optræden, navnlig efter Fremstillingen i Vǫluspá, hvor Mythen antydes i to Stropher umiddelbart efter, at Krigen mellem Æser og Vaner har været nævnt[1]). I den første af de to Stropher heder det: Da raadslog alle Guder om, hvem der havde forgiftet hele Luften og givet Ods unge Hustru (d. e. Frøyja) til Jættens Æt[2]). I Vǫluspá finde vi altsaa den Fremstilling, at Loke havde forgiftet hele Luften, og heri erkjender jeg en Gjengivelse af den latinske Fortællings Ord, at Apollo udsendte en Pest. Netop fordi Apollo her optraadte som en Gud, der bragte Fordærvelse, blev han af Nordboerne slaaet sammen med de Kristnes Djævel og gjengivet ved Loke.

Forfatteren af Gylfaginning, som aabenbart har kjendt

---

[1]) Saaledes efter Cod. Reg.; Hauksbók har Stropherne i feilagtig Orden.

[2]) Vǫluspá Str. 25:

> þá gengu regin ǫll
> á rǫkstóla,
> ginnheilug goð,
> ok um þat gættusk:
> hverr hefði lopt allt
> lævi blandit
> eða ætt jǫtuns
> Óðs mey gefna.

(hverr i Hauksbók; hverir Cod. Reg.)

og benyttet de to Stropher af Vǫluspá, har gjengivet Ordene hverr hefði lopt allt lævi blandit „hvem der havde forgiftet hele Luften" ved hverr því hefði ráðit at spilla loptinu ok himninum svá at taka þaðan sól ok tungl ok gefa jǫtnum „hvem der havde raadet til at fordærve Luften og Himmelen ved at tage bort derfra Sol og Maane og give dem til Jætterne" [1]). Men det er klart, at disse Ord sige noget andet end Ordene i Vǫluspá. Efter Digtets Ord er der Tale om en fuldbragt Kjendsgjærning, ligesom i den latinske Fortælling; i Gylfaginning kun om et Raad og et Løfte, som ikke bliver til Virkelighed. Desuden forstaaes lævi blandit naturlig om et giftigt, dræbende Sygdomsstof, ligesom den latinske Fortælling nævner Pest, medens Forfatteren af Gylfaginning har forstaaet hine Ord om Mørke, mulig tillige om Kulde, ligesom Udtrykket eitrkaldr bruges om den stærkeste Kulde. Fremstillingsformen i Vǫluspá er i Prosafortællingen her bleven forandret ved Indflydelse af det hjemlige Folkesagn om Troldet som Bygmester, hvilket Sagn fortalte, at Sol og Maane var lovet Troldet, men intet vidste om, at Loke forgiftede Luften.

Da der i flere tydske Folkesagn loves Djævelen en ung Pige for Udførelsen af et vældigt Bygværk, saa tør vi antage det Motiv, at Jættebygmesteren faar Løfte om en fager Kvinde, for en oprindelig Bestanddel af det hjemlige Folkesagn. At netop Frøyja nævnes, har sin naturlige Grund deri, at hun tænktes som den fagreste af Aasynjerne. Jætten Thrym kræver ligeledes Frøyja for at give Thors Hammer tilbage, og Jætten Rungner vil have Frøyja og Siv med sig til Jætteverdenen. Men dette oprindelige Motiv, hvorefter Frøyja loves Jættebygmesteren, er efter min Formodning i det nordiske Gudesagn blevet paavirket af Fortællingen om Hesione. I det nordiske Gudesagn er det Loke, som, da Guderne raadslaa, giver det Raad at love Frøyja til Jætten. Her-

---

[1]) I Uppsala-Edda (Sn. E. II, 279): — loptino ef himininn davktez ef sol eða tvngl veri i brott tekin ok gevit iotnvm.

med sammenstiller jeg det Træk i den antike Fortælling, at Apollo raadspørges og at Hesione efter hans Raad gives hen til Havuhyret. Ogsaa ved Motivet med Frøyja afviger Fremstillingen i Vǫluspá, om end mindre bestemt, fra Sagnformen i Gylfaginning [1]). Medens der her kun er Tale om et Løfte, ligesom i det nyere Folkesagn, siges Frøyja i Digtet at være bleven givet til Jætten. Ogsaa herved slutter Fremstillingen i Vǫluspá sig til den antike Fortælling, hvor Hesione allerede er bleven givet hen til Uhyret. Det antike Sagn om, at Hesione blev ofret til et Havuhyre (cetus), kunde saa meget lettere smelte sammen med det Træk i det nordiske Folkesagn, at Frøyja blev lovet til en Jætte, forbi Jætterne i den nordiske Mythologi betegnes ved mange Udtryk, som egentlig tilhøre store Havdyr. Hvalr er Jættenavn; ligesaa Vagnhǫfði d. e. han med Hoved som en Spækhugger. I Hymiskviða Str. 36 kaldes Jætterne hraunhvalir d. e. Stenrøsernes Hvale; i Þórsdrápa (Sn. E. I, 296) kaldes en Jættekvinde stophnísa af hnísa en Delfin. Endelig kan nævnes, at en Ballade fra Middelalderen kjender en Havjætte ved Navn Rosmer, Rosmar d. e. Hvalros.

Den her fremsatte Formodning, at Loke i Mythen om Jættebygmesteren tildels staar i ydre historisk Forbindelse med Laomedon-Sagnets Apollo, gjendrives naturligvis ikke ved den Kjendsgjærning, at Lokes Forhold i denne nordiske Mythe er opfattet og fremstillet ganske ensartet med hans Optræden ellers, navnlig i Mythen om Þjazi og om Geirrøðr. Disse forskjellige Myther har sandsynlig faaet den Form, hvori vi kjende dem, under gjensidig Paavirkning og ved en Stræben efter i dem alle at gjennemføre Lokes Karakter følgerigtig.

Thors Optræden i den herombandlede Mythe er fuldkommen overensstemmende med hans Optræden i den nor-

[1]) Allerede v. Hahn har i Sagwiss. Stud. S. 360 gjort opmærksom paa Uoverensstemmelserne mellem Vǫluspá og Gylfaginning.

disse Mythologi overhoved som den vældige Troldebane, som den der slaar til, medens andre lade det blive ved Tale[1]). Men hvis ellers Sammenhæng med Laomedon-Sagnet er gjort sandsynlig, tør denne ogsaa ved Thors Indgriben erkjendes. Ligesom Thor pludselig kommer til og dræber Jætten, til hvem Frøyja er bleven bortgivet, saaledes kommer i den antike Fortælling Hercules, i hvis Sted Thor meget ofte er traadt, pludselig til (superveniens) og dræber det Havuhyre, til hvilket Hesione er bleven givet hen.

Det er endelig uden nogen Tilknytning i det fra Nutiden kjendte Folkesagn, at den nordiske Mythe lægger stærk Vægt paa, at Guderne bryde de Eder, de har svoret Bygmesteren[2]). Den antike Fortælling fremhæver, at Laomedon troløs bryder sit Løfte til dem, der har bygget for ham.

En fri Gjengivelse af Fabelen om Laomedon i den vatikanske Mythograph findes indført i den irske Fortælling om Trojas Erobring i The Book of Leinster fol. 217 a straks i Begyndelsen, hvor Priamus's Forfædre nævnes, efterat Saturn og hans tre Sønner er omtalte. Denne og flere af samme latinske Kilde øste Episoder i den irske Fortælling om Trojas Erobring er af Vigtighed for os, forbi de vise, at den første vatikanske Mythograph, der i sin Oprindelse sandsynlig er irsk, ogsaa senere kjendtes i Irland, samt at enkelte Stykker deraf traadte ud af sin Forbindelse og blev optagne som Dele af andre Fortællinger.

---

1) Sammenlign Vǫluspá Str. 26: þórr einn þar vá med Lokes Ord til Thor i Lokas. 64: ek veit, at þú vegr. Ligesom Thor, da Æserne kalde paa ham, straks kommer og dræber Bergrisen, saaledes ønsker Kappen Iddugjen i en norsk Kjæmpevise sig Thor til Hjælp, og straks kommer han og dræber Troldene. Se min Bemærkning i Danmarks gamle Folkeviser udg. af Sv. Grundtvig III, 823.

2) Vǫluspá Str. 26:

á gengusk eiðar,
orð ok sœri,
mál ǫll meginlig
es á meðal fóru.

Jeg skal her slet ikke dvæle ved den nordiske Mythes natursymbolske Betydning, heller ikke ved Afsnittet om Lokes Forvandling til en Hoppe og Sleipners Fødsel[1]), der efter min Formodning er udrundet fra en forskjellig Kilde.

IV.

Balder-Sagnets Udbredelse.

Vi har fundet Sagnet om Balder Odens Søn kjendt i saa forskjellige Egne af Norden, at vi efter de i det foregaaende fremlagte Meddelelser tør betegne det som fællesnordisk. Men vi har tillige seet, at dette Sagn i danske og i islandske Oldskrifter foreligger i to indbyrdes gjennemgribende forskjellige Hovedformer. Og jeg har søgt at godtgjøre, at den hos Saxo bevarede Sagnform ikke er en Forvanskning af den, som Islændingerne meddele os, men at de to Hovedformer, den islandske og den danske, har udviklet sig hver til sin Side af en Grundform, som i 9de Aarhundred var opstaaet hos Nordboerne i Britannien. Heraf følger, at man ikke, saaledes som man oftest har gjort, uden videre kan forudsætte, at den af Islændingerne meddelte Form af Balder-Sagnet engang har været kjendt overalt i Norden. Der opstaar da det Spørgsmaal: I hvilken Udstrækning var disse to Hovedformer af Balder-Sagnet udbredte i Norden hver paa sin Side? Dette Spørgsmaal staar i Forbindelse med Spørgsmaalet om, hvor de i kviðuháttr eller ljóðaháttr affattede mythiske Digte[2]), som er

---

[1]) Til denne Mythe hentyder Hyndl. Str. 40.

[2]) Vǫluspá, Vegtamskviða, Vafþrúðnismál, Grímnismál, Lokasenna, Skírnismál, Hyndluljóð, Gaadedigtet i Hervarar saga, Digtet om Ivar Vidfadmes Død, (Grógaldr?). At ogsaa Fjǫlsvinnsmál mulig indeholder Minder om Balders-Mythen, skal jeg paa et andet Sted fremhæve.

Hovedkilder til vor Kundskab om den islandske Form af Balder-Sagnet, er blevne til og hvor de i den tidlige Middelalder har været kjendte. Men dette sidste Spørgsmaal er altfor omfattende og omstridt til, at jeg her kan gaa ind derpaa; dette synes mig heller ikke nødvendigt, da Undersøgelser om de mythiske Digtes Hjem ikke har ført mig til et andet Resultat end de Momenter, som jeg her holder frem.

Det kan ikke være Tvivl underkastet, at Balder-Sagnet væsentlig i samme Form som den, hvori det foreligger i Snorres Edda, har været vel kjendt paa Island flere Aarhundreder forud for Snorres Tid. Herom vidne, bortseet fra de i kviðuháttr eller ljóðaháttr forfattede Digte, en Række Vers af islandske Skalde, hvilke vise Kjendskab til Sagnet eller enkelte Afsnit deraf. Det vigtigste Vidnesbyrd er de 5 Stropher af Digtet Húsdrápa fra omkring 985, hvori Úlfr Uggason besynger Scener fra Balders Baalfærd, der tilligemed andre mythiske Scener var fremstillet i Billeder i Olav Paas Hal paa Hjarðarholt [1]). Kormakr Qgmundarson, Harald Graafelds Samtidige [2]), anvender Nanna og Rindr som Navne paa Aasynjer og nævner, at Yggr (d. e. Oden) øvede Seid for at vinde Rind [3]).

I Anledning af, at Præsten Thangbrand og hans kristne Ledsager Guðleifr Arason havde dræbt den hedenske Skald Vetrliði Aar 998, blev der paa Island kvædet en Strophe [4]),

---

1) S. 223. 228 f. Úlfr Uggason hefir kveðit eptir sǫgu Baldrs langt skeið í Húsdrápu: Sn. E. I, 260 (Skáldsk. Kap. 5).

2) Han er efter Vigfusson født omtr. 937, død omtr. 967.

3) S. 138. 204. 210. 212.

4) Strophen meddeles i Kristnisaga Kap. 8 (Bisk. ss. I, 14), hvor den indledes med Ordene: þetta var kveðit um Guðleif; Njáls s. Kap. 103 (102 Udg 1875), hvor umiddelbart forud gaar Ordene: ok fyrir þat vágu þeir Vetrliða, ok er þar um kveðin vísa; den større Óláfs s. Tryggv. Kap. 216 Fms. II, 202 f. efter Ordene: Um þat víg var þetta kveðit. Om Forholdet mellem de forskjellige Kilder jfr. Brenner: Über die Kristni-saga S. 77—88. I Melabók af Landnámab. Ísl. ss. I, 283 siges: Um Guðleif orti Ljóðarkeptr (jfr. Sn. E. III, 258. 283) lofdrápu. Om Strophen har hørt til dette Digt, vides ikke.

som sikkert synes at hentyde til Sagnet om Baldr og Hǫðr, skjønt dens Tolkning forøvrigt kan være Tvivl underkastet:

Ryðfjónar gat reynir
randa suðr á landi
beðs í bœnar smiðju
Baldr sigtólum haldit.
Siðreynir lét síðan
snjallr morðhamar gjalla
Hǫðr i hattarsteðja
hjaldrs Vetrliða skáldi[1]).

Dette synes at burde forstaaes paa følgende Maade: „Sværdets Prøver, Skjoldenes Balder (d. e. Thangbrand) holdt syd i Landet seiersæle Værktøi (d. e. Kors og andre kirkelige Gjenstande) i Bønnens Smedje (d. e. i det Rum, hvor der holdtes Bøn og Gudstjeneste). Derpaa lod den kjække Troens Prøver (d. e. Kristendoms-Forkynder) Kamp-tummelens Haad (d. e. Gudleiv Aresøn? eller Thangbrand?) Stridens Hammer (d. e. Sværdet) falde med høilydt Brag paa Vetrlide Skalds Hatte-Ambolt (d. e. Hoved)". Her er saavel randa Baldr som hjaldrs Hǫðr en regelret mannkenning (omskrivende poetisk Betegnelse for en Mand), men

---

[1]) Linje 4: balldr har begge Hskrr. af Kristn., ligesaa Udg. af Fms.; de andre Hskrr. balldrs. I L. 5 er der vistnok en Feil, da Stavelserimet ikke er regelret. Gislason læser Sóknbeiðir, men Feilen stikker snarere andensteds. L. 7: Hǫðr efter Jon Thorkelssons Rettelse (Skýringar á vísum í Njáls sögu, 1870, S. 20); alle Hskrr. har hauðrs eller haudrs. I første Halvstrophe synes der at være Tale om Thangbrand og i anden om Gudleiv. Mindre sandsynligt forekommer det mig, at begge Halvstropher skulde gjælde Thangbrand, som Thorkelsson mener. Derimod tale de Ord i Kristn., at Strophen er kvædet om Gudleiv, og Modsætningen mellem Baldr og Hǫðr kommer da ikke saa godt til sin Ret. Jeg tror, at randa Baldr og hjaldrs Hǫðr i de to Sætninger hører til Subjektet, medens Thorkelsson forstaar dem som Tiltaleord. Med sigtólum (Seier-Værktøi eller Kamp-Værktøi) sammenligner jeg Udtrykket sigrmark, sigrmerki om Korset. Jon Thorkelsson giver derimod følgende Forklaring: gat haldit sigrtólum, neytti sigrsælla verkfæra, neytti tungu sinnar og mælsku og vann sigr; bænarsmiðja, munnr.

de to Udtryk synes at være valgte med Tanke paa Balders og Haads forskjellige Optræden i den gamle Mythe. Hvor det gjælder Præsten, som med Kors i Haand holder Bøn og Gudstjeneste, bruges til Betegnelse af Manden Navnet paa den fromme, milde Balder, der talte fagrest af alle Æser. Men Navnet paa Balders Banemand Hǫðr „den krigerske" er anvendt, hvor der er Tale om ham, som dræbte Vetrlide.

Haakon Jarls Samtidige, Eilífr Guðrúnarson, anvender Nanna som Navn paa en Aasynje [1]); ligeledes Sigvatr Þórðarson, Olav den helliges Skald [2]). Þorbjǫrn Dísarskáld, om hvis Levetid intet bestemt vides, men som snarest har digtet i anden Halvdel af 10de Aarhundred, nævner, at Thor dræbte Hyrrokken [3]). Af Hallvarðr Háreksblesi, der digtede om Kong Knut den mægtige af Danmark, nævnes Hǫðr som Navn paa en af Æserne [4]); ligeledes i en Strophe af Egill Skallagrímsson, der neppe er authentisk [5]). Steinn Herdísarson, Harald Haardraades og Olav Kyrres Samtidige, hentyder til Litr som Navn paa en Dværg [6]). En ubekjendt Skald Þórðr Mœraskáld, af hvem Snorre anfører en Strophe, nævner Hermóðr som Navn paa en af Æserne [7]). I Slutningen af 12te Aarhundred blev efter Rafns saga paa Nordlandet i Island kvædet en i folkelig Stil holdt Strophe, hvori det Sagn nævnes, at alle Væsener græd for at faa Balder

---

1) S. 204. Det siges ikke udtrykkelig, at Eilív var en Islænding; men jeg ser ingen Grund til med Möbius (Catalogus Librorum p. 179) og Keyser (Efterladte Skrifter I, 308) at gjøre ham til en Nordmand.

2) S. 204. ǫlnannan Gísla s. Súrss. Gislasons Udg. S. 45 = 130. bjórranns Nanna Flat. I, 20.

3) S. 223 f.

4) Sn. E. I, 472 (Skáld. Kap. 57). Efter Cod. 748 indledes her Strophen med Ordene: sem Hallvarðr kvað, medens Cod. Reg. og 1eβ har Navnet Haralldr.

5) Egils saga Kap. 55: brynju Hǫðr. Haðarlag er Navn paa et Versemaal Háttatal 79, i Háttalyk. 27 kaldt Haddarlag (saaledes ogsaa i Randen af W i Sn. E.); men om dette har faaet sit Navn af Guden Hǫðr, er uvist.

6) S. 223 f.

7) Sn. E. I, 406 (Skáldsk. Kap. 46).

udløst fra Hel[1]). I Bjarnar saga Hítdœlakappa fra 13de Aarhundred meddeles en Strophe, som skal være bleven kvædet af Bjørn i første Halvdel af 11te Aarhundred og hvori Aasynjenavnet Rindr er brugt i omskrivende Betegnelse for en Kvinde; maaske henpeger denne Strophe endog paa de Verslinjer i Vegtamskviða, hvori det nævnes, at Rind skal føde Vaale[2]).

Endnu kan her nævnes, at Mistilteinn som Sværdnavn i Sagnet om Arngrims-Sønnerne, som det meddeles i Hervarar saga, og i Sagnet om Hrómundr Gripsson forudsætter Kjendskab til Sagnet om, at Balder blev fældet med Mistelltenen[3]). Hvis der behøvedes videre Bevis for, at Balder-Sagnet væsentlig i den Form, hvori vi læse det i islandske Skrifter, var kjendt af enhver islandsk Skald i det Tidsrum, som de her foran nævnte Skaldevers omfatte, saa kunde ogsaa henvises til de indirecte Vidnesbyrd, som ligge deri, at mange Skalde vise Kjendskab til mythiske Digte, i hvilke Afsnit af Balder-Sagnet er behandlede[4]).

Fra flere af de norske Nybygder i Vesten, f. Ex. fra Irland, har vi intetsomhelst Vidnesbyrd om Balder-Sagnet. Men at dette væsentlig i samme Form som paa Island var udbredt blandt Nordmændene i og ved Skotland, tør med Tryghed antages. Idet jeg ogsaa her ser bort fra Spørgsmaalet om de mythiske Digtes Hjem, skal jeg i Almindelighed fremhæve, at Kjendskab til og Interesse for den

---

1) S. 55.

2) S. 217. serkjar Rindar: Einarr Gilsson Bisk. ss. II, 20. I en Strophe, som tillægges Hallfreðr (Fms. III, 27, jfr. Fornsǫgur 114), har nogle Haandskrr. grund for Rind.

3) S. 47. Jeg har kun henvist til et eneste Vers, hvor baldr forekommer i mannkenning, fordi denne Anvendelse vistnok har sit Udgangspunkt i den oprindelige appellativiske Betydning af Ordet, skjønt Baldr i mannkenning senere blev opfattet som Gudenavnet.

4) Saaledes viser f. Ex. Arnórr jarlaskáld lidt før Midten af 11te Aarhundred Kjendskab til Vǫluspá, Þórðr Sjáreksson i Begyndelsen af 11te Aarh. bruger et Udtryk, der er laant fra Grímnismál, o. s. v. I Þingeyjar sýsla og i Eyjafjarðar sýsla findes nu Stedsnavnet Baldursheimur.

ogsaa paa Island udbredte gamle Sagndigtning fremtræder hos Skaldene paa de skotske Øer, ligesaavel som hos Islændingerne; saaledes hos den norskfødte Orknøjarl Ragnvald († 1158) og hans Samtidige Hjaltlændingen Odde den lille samt hos Orknøingernes Biskop Bjarne Kolbeinssøn. Deres Digte følge væsentlig de samme Regler for Versbygning og Udtryk som Islændingernes Digte. Men ogsaa mere bestemte Vidnesbyrd kan fremføres.

I det saakaldte Málsháttakvæði (Ordsprogdigt) Str. 9 siges: „Det blev anseet for stor Skade, at Friggs Søn døde; han gjaldt for at være af høi Byrd. Hermod vilde forlænge hans Liv, men Eljúðnir (Hels Sal) havde slugt Balder. Alle græd de over ham, stor var deres Kummer. Almindelig bekjendt er Fortællingen om ham (heyrinkunn er frá honum saga); hvorfor skal jeg bruge mange Ord om sligt?" Uagtet dette Rimdigts Forfatter ikke er nævnt i noget gammelt Haandskrift, er der al Sandsynlighed for, at det er digtet af Bjarne Kolbeinssøn, der blev Biskop paa Orknøerne 1188[1]). Usikrere er det, om han har forfattet Hovedmassen af de i Haandskrifter af Edda optagne nafnaþulur (Navneramser), der antyde Kjendskab til Balders-Mythen i dens hele Omfang[2]). Hjaltlændingen Odde den lille digtede 1151 en Strophe, hvori han bruger Rindr i omskrivende Betegnelse for en Kvinde[3]).

Et Vidnesbyrd fra en meget ældre Tid giver Eiríksmál. I dette siger Brage, da Kong Erik med sit Følge nærmer sig til Valhal: „Det brager i hele Hallen, som om Balder kom igjen til Odens Sale". Af disse Ord tør sluttes, at Digteren har kjendt den i Vǫluspá udtalte Spaadom, at Balder engang skulde komme tilbage til Odens Bolig, ja at han overhoved har kjendt Sagnet om Balders Død omtrent, som det fortaltes paa Island. Eiríksmál er et Mindedigt over

1) Se Málsháttakvæði. Herausgegeben von Th. Möbius. Halle 1873. Jfr. Sophus Bugge i Aarbøger f. nord. Oldk. 1875 S. 239—241.
2) Aarbøger f. nord. Oldk. 1875 S. 209—246.
3) Orkneyinga s. Kap. 79 (Flat. II, 475).

Erik Blodøkse, der som Northumbrernes Konge faldt i England 950 eller faa Aar senere. I Fagrskinna fortælles, at Gunhild, Eriks Hustru, efter sin Mands Fald lod dette Kvad digte om ham. Digteren ved at nævne de Høvdinger, der faldt med Kongen. Der er derfor Grund til at tro, at den Nordmand, der har forfattet Eiríksmál, har opholdt sig i Vesterleden [1]).

Ved Midten af 10de Aarhundred stod Islændingerne og de norske Nybyggere i og ved Britannien i saa nær Forbindelse med sit Moderland, navnlig dets vestlige Kystegne, at vi med Tryghed tør sige, at ogsaa de norskfødte Skalde fra sit eget Hjem var fortrolige med de Forestillinger om Guder og Heroer, som fremtraadte i deres islandske og britiske Frænders Kvad. Eiríksmál maa være blevet kjendt i Norge, da Digtet var forfattet efter Opfordring af Dronning Gunhild, der siden kom tilbage til Norge, og da det efter udtrykkeligt Udsagn i Fagrskinna (Kap. 33 S. 22) blev efterlignet af Eyvindr Skáldaspillir i hans Hákonarmál (lidt efter 960). De Forudsætninger, som var nødvendige for den fulde Forstaaelse af den Strophe i Eiríksmál, hvori Brage taler om Balders Tilbagekomst til Odens Sale, var sikkerlig tilstede ligesaavel inden Høvdingekredsene i Norge som paa Island og i de norske Bygder i Britannien.

Herom vidner ogsaa Hákonarmál Str. 14, hvor Øyvind, hvis Hjem var i Haalogaland, lader Oden byde Hermod og Brage at gaa Kongen imøde [2]). Hákonarmál er det ældste norske Digt af en navngiven Skald, som viser Kjendskab til Balders-Mythen. Vistnok forekommer det mythiske Navn Litr i et Vers, som siges at være kvædet af Brage gamle [3]), der, hvis Beretningerne om ham er paalidelige, var født i Norge og levede tidlig i 9de Aarhundred. Men alle de Vers, som tillægges ham, synes efter hele sin Eiendommelighed i

---

[1]) Jfr. Vigfusson Sturlunga CLXXXVII.

[2]) Se S. 236. Jeg ser ikke gyldig Grund til med Jessen at benegte, at Eyvindr Skáldaspillir har digtet Hákonarmál, som vi kjende.

[3]) Se S. 227.

det tidligste at være fra Midten af 10de Aarhundred, og de er snarere forfattede paa Island end i Norge [1]).

Gjennem mere end to Aarhundreder, efterat Eyvind havde kvædet sit Mindedigt om Haakon den gode, maa Skaldekunsten i Norge, ialfald ved Kongernes Hof, have opretholdt Kundskab om de paa Island udbredte mythiske Sagn og saaledes ogsaa om den islandske Form af Balder-Sagnet. Ikke blot omgav Kongerne sig med islandske Skalde, hvis Lovkvad de gjærne hørte, men enkelte af de norske Fyrster og Høvdinger øvede selv Kunsten i ganske de samme Former og med de samme Hentydninger til Mythologien som Islændingerne. I et af Aarene omkring 1200 var Sigurd, Søn af Jarlen Erling Skakke, flygtet for Kong Sverre til Vinje i Telemarken. Han ridsede da Runer, som endnu er bevarede, paa en Stok i Kirken. Med ham fulgte sandsynlig Hallvard fra Grenland, der paa en anden Stok i samme Kirke med Runer indridsede en Strophe i dróttkvætt, hvori han udtalte Haabet om, at hans Herres Parti endnu vilde kunne reise sig. Han betegner her sine Partifæller som haukar balts (d. e. Baldrs) byr-[skiþa] [2]).

Om religiøs Dyrkelse af Balder i Norge under Heden-

---

[1]) Talrige Kjendemærker vise, at mangt og meget af det, som fortælles om Brage gamle og om Mænd, der sættes i Forbindelse med ham, ikke tør opfattes som historiske Kjendsgjærninger. Saaledes meddeles i Sn. E. I, 464—466 (Skáldsk. Kap. 54) en Strophe, hvori en Troldkvinde tiltaler Brage, og den Strophe, hvori han svarer. Hans Svigerfader siges at have været Erpr lútandi, der efter Skáldatal digtede om Hunden Saurr, som Kong Bjørn paa Hauge eiede, og derved frelste sit Liv. Om dette Sagn taler Munch Norske Folks Hist. a 334 f. I Skáldatal, der opfører Brage som Skald hos Ragnar Lodbrok, siges, at Ragnar, hans Hustru Aslaug og deres Sønner ogsaa var Digtere. Som Skald hos Eysteinn beli nævnes umiddelbart efter Brage Grunde, der faar Tilnavnet prúði, hvilket fremmede Ord ikke forekommer før end hos Sigvat i 11te Aarhundred. Dette og meget andet viser, at vi her ikke har med paalidelig Historie at gjøre. Jfr. mine Bemærkninger i Zachers Zeitschr. f. deutsche Philologie VII, 391 f.

[2]) Om denne Indskrift er hidtil kun unøiagtige Meddelelser trykte. Se Antiqvariske Annaler I, 247; Munch Norske Folks Hist. d 378; S. Bugge i Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger for 1864.

dommen taler Friðþjófs saga. I denne fortælles, at der paa Sýrstrǫnd (nu Syſtrand) i Sogn ved Kongsgaarden var en ſtor Gaard, ſom hed í Baldrshaga. Der var fredhelligt Sted og et ſtort Tempel (griðastaðr ok hof mikit) med et ſtort Gjærde omkring. I Templet var mange Guder, men Balder dyrkedes dog meſt. Der maatte man ikke tilføie Kvæg eller Menneſker nogen Skade, og Mænd maatte der ikke have Omgang med Kvinder. Den høieſte af Bygningerne paa Baldershage kaldes i Sagaen dísarsalrinn. Ved religiøſe Feſte i denne Sal (at dísarblóti) blev Gudebilléderne af Kvinder indſmurte, varmede ved Ilden og tørrede med Duge.

Friðþjófs saga er bevaret i to forſkjellige Redaktioner, den ene i en Skindbog fra 15de Aarhundred, den anden i Papirhaandſkrifter, af hvilke intet er ældre end 17de Aarhundred [1]). Ingen af disſe to Redaktioner er afledet af den anden, og vi maa forudſætte en Form af Sagaen, der er ældre end begge de to, ſom vi kjende.

Munch har godtgjort [2]), at Fortællingen om Fridthjov hverken er hiſtoriſk eller i ſin Helhed meddeler et Sagn fra Hedendommen. Navnlig er den deri forekommende Beretning om en Jarl paa Orknøerne, der betaler Skat til en Konge i Sogn, bevislig Opdigtelſe, der er grundet paa hiſtoriſke Forhold, ſom er meget ſenere end den Tid, Sagaen gjør Paaſtand paa at angaa. For at Fortællingen om Fridthjov er en ſenere Digtning, taler ogſaa foruden flere andre Grunde dens Forhold til Þorsteins saga Víkingssonar, der dog, ſom den foreligger os, viſtnok er yngre end den ældſte Form af Friðþjófs saga. Munch formoder, at Friðþjófs saga er ſammenſat paa Island, maaſke i 14de Aarhundred.

Forfatteren af Víglundar saga, der efter Vigfusſon er fra Slutningen af 14de Aarhundred, ſynes at have efterlignet

---

[1]) Begge Redaktioner er trykte i andet Bind af Fornaldar sögur. Et Brudſtykke af et Pergamenthaandſkr. fra 15de eller 16de Aarh., ſom hører til første Redaktion, findes i kgl. Bibl. i Stockholm; ſe Arwidsſon Förteckning S. 31.

[2]) Norſke Folks Hiſtorie a 321 f.

Fortællingen om Fridthjov. Verſene i Friðþjófs saga har indbyrdes forſkjellig Karakter og viſtnok ogſaa forſkjellig Alder. De ældſte af disſe Vers kan vel være digtede, førend Sagaen blev nedſkreven. De ſynes mig at være ældre end 14de Aarhundred, men ikke at kunne være blevne til før i det tidligſte i 12te Aarhundred.

Verſene ſynes, ligeſaavel ſom Sagaen, at være forfattede af en Islænding, ikke af en Nordmand [1]). Hvorvidt den Islænding, ſom førſt har bragt Fortællingen om Fridthjov i faſt Form, har kjendt noget Sagn, der fortalte om et Balders-Tempel i Sogn, lader ſig neppe afgjøre. Allerede i Slutningen af 17de Aarhundred kaldte Almuen en Bæk paa Syſtrand Baldersgrov, hvilket Navn ikke ſynes at kunne have ſin Grund i nogen Beretning, ſom efter Læsning af Friðþjófs saga er bleven udbredt blandt Almuen i Sogn i 17de Aarhundred [2]). Jeg vover ikke at beſtemme, om Navnet

---

[1]) Jeg kan ikke dele den Opfatning, ſom udtales af Edzardi i følgende Ord (Pauls og Braunes Beiträge VIII. 365): „Die Strophen der Friðþ. s., die doch wol niemand im ernſt anderswo als in der norwegiſchen heimat der ſage entſtanden denken wird".

[2]) I „Kort topographiſk Beſkrivelſe over Sogns Provſtie i Bergens Stift" (Afſkrift i Chriſtiania Univ. Bibl. Mſcr. 4to, 457) af Ivar Erichſen Leganger, Provſt i Sogn, omtales (S. 39) „den lille Aa, kaldet Baldurs Grooff ɔ: Baldurs Aa", der rinder tæt ved Præſtegaarden paa Syſtrand (Leikanger Præſtegjæld). 16de Juli 1693 ſkriver Torfæus til Leganger et Brev, hvori han ſiger, at han ſender ham „Fridthiofs Levnet", og beder ham underſøge hos de Indfødte, om de kjende de i Sagaen forekommende Steder. 16de Sept. 1693 ſvarer Leganger, at der ikke er mindſte Spor af Beles og Thorſteins Grave eller af Baldershage; i ſamme Brev nævner han, at han ſender Torfæus „Sogns Chorographie". Ogſaa i den topographiſke Beſkrivelſe heder det (S. 39): „Om Baldurshags, iligemaade Bels Grav og de øvrige derværende Grave veed man nu omſtunder intet viſt at berette". Det er da klart, at Leganger har forefundet Navnet Baldersgrov hos Almuen, og at dette Navn ikke er Frugten af hans egen Læsning i Friðþjófs saga; tidligere i 17de Aarh. ſynes Sagaen ikke at kunne have været kjendt af nogen i denne Egn. I Norſke Fornlevninger S. 467 ſiger Nicolayſen, at Folk af 60 Aars Alder, ſom altid havde boet paa Stedet, i 1861 forſikrede, at de, ſaalænge de kunde mindes, havde hørt Baldersgrov ſom Navn paa Bækken og Baldersvoll ſom Navn paa en Vold ſtraks øſtenfor, paa hvilken der var en Gravhaug. Forfatteren har oplyſt mig om, at Balders- blev udtalt, ſom det ſkrives.

Baldersgrov er Levning af et i Sogn hjemmehørende Sagn, som den Islænding, der i Middelalderen først digtede om Fridthjov, havde hørt, eller om vi deri har et Spor til, at den islandske Sagas Fortælling allerede i Middelalderen er bleven bekjendt i Sogn. Men i intet Tilfælde giver Friðþjófs saga os en historisk fuldt paalidelig Efterretning om, at der i Sogn i hedensk Tid var et Tempel for Balder.

Og her fortjener det at mærkes, at der ingensteds ellers i den gamle norrøne Litteratur er Tale om religiøs Dyrkelse af Balder. Der nævnes intet til ham viet Tempel eller Individ, ingen Anraabelse af ham.

Flere Steder i Norge har i gammel Tid faaet sit Navn af Guden Baldr. De nærmere Oplysninger om de her nævnte norske Stedsnavne skylder jeg Professor O. Rygh[1]). Baldsnæs, Gaard i Hevne Tinglag, Hiterens Præstegjæld, Søndre Trondhjems Amt (Matrikel No. 146), kaldes Balldrsnes i Dipl. Norv. II, No. 250 (Aar 1342), Baldersnes bagpaa samme Brev, Baldaznes i Aslak Bolts Jordebog 61. Samme Navn er sandsynlig Balsnæs, Navn paa 1) et Næs paa Nordmøre paa Grænsen af Økendalen og Tingvold paa Sydsiden af Fjorden, 2) paa en Gaard i Eid Præstegjæld (Matr. 85) i Nordfjord, 3) paa en Part af Østraat paa Ørlandet, samt 4) paa en Gaard i Tromsø Præstegjæld (Matr. 119) ved Balsfjorden (udtalt Balls- med præpalatalt l). Men ved intet af disse Steder kjendes Navnet i gammel Form. Efter Balder er sandsynlig ogsaa Baldsvaag paa Hiteren (Matr. 49) opkaldt. Herhen hører fremdeles Baldishol, Næs, Hedemarken (Matr. 81), udtalt Ballsol (med præpalatalt l i første Stavelse, „tykt" l i anden), skrevet aa Balldrshole Dipl. Norv. I, S. 274 (Aar 1356), a Baldissole D. N. III, S. 240 (Aar 1358), Ballasools sokn D. N. IV, S. 642 (Aar 1440), Baldesola sokn Røde

[1]) Jfr. Minder om Guderne og deres Dyrkelse i norske Stedsnavne, Tillæg af O. Rygh i Norrøne Gude- og Helte-Sagn af P. A. Munch. Ny Udgave bearbeidet af A. Kjær. Christiania 1880.

Bog 298 (c. 1400). Navnet Baldrshóll betyder Balders Høi. Gaarden [i] Ballas holma paa Hedemarken Røde Bog 309 med senere Haand[1]). Basseberg, Slagen, Jarlsberg Fogderi (Matr. 88), udtalt Bassbær, skrevet Baldzberg Røde Bog 79. 205, Baldraasberg D. N. II, S. 119 (Vidisse fra 1409 med forvansket Orthographi af Brev fra 1320)[2]). I andre norske Stedsnavne, hvis nuværende Form begynder med Ball-, tør man neppe søge Gudenavnet Baldr[3]).

Det mythiske Kvindenavn Nanna kan ikke paavises i noget norsk Stedsnavn[4]).

---

[1]) Gaarden, hvis Navn ikke er gjenfundet i nyere Tid, er sandsynlig at søge i Stange Præstegjæld, hvor Gaardene Grøtholm, Nøkleholm, Frisholm ligge.

[2]) Derimod hører ikke hid Baldraasvatn i Hoidalsmo Telemarken. Forskjelligt fra Baldrsberg er det oldhøitydske Stedsnavn Baldacharesperc hos Förstemann.

[3]) En hel Del Gaarde i Norge hede Ballstad, men om enkelte af disse kan det ved Navnets gamle Former bevises, at Baldr ikke findes i første Led, og dette er for dem alle sandsynligt. Gaardnavnene Ballestad, Ballerud, Ballsæt, Balgaard, Balhall, Balnæs, Ballesvik er ligeledes dels sikkert, dels sandsynlig af anden Oprindelse. Det er endelig en grov Feil af Gudenavnet at forklare Balestrand i Sogn, der har sit Navn af Gaarden Bale. Navnet paa Baldeseim, i Strandvik Sogn, Fuse Præstegjæld, Søndre Bergenhus Amt (Matr. 106), indeholder mulig Baldrs-, men har allerede i gammel Tid undergaaet en uregelret Forandring. Det skrives i Balheimum, Ballhæimum Bergens Kalvskind S. 68 ab, Balheimar Munkelivs Brevbog 41. 202, Balheimir, med yngre Haand Balassæimir, i et sent Tillæg Baldesheim MB. 172, Baldesem Aar 1563.

[4]) P. A. Munch, hvem Arnesen (Minder om hedensk Gudsdyrkelse S. 62) har fulgt, har fundet det ikke usandsynligt, at Gaarden Nanset i Hedrum, Larviks Fogderi, er opkaldt efter Nanna, og har uden Hjemmel som dennes gamle Navn opført Nonnusetr. Men i Røde Bog S. 207 kaldes Gaarden Nannæssætr, og da her i samme Sogn nævnes en Nannar aa, saa har Gaarden aabenbart Navn efter denne og ikke efter Balders Hustru. Ligesaalidet er efter Balders Hustru andre Gaarde, hvis Navne har lignende Forled, opkaldte, f. Ex. Nannestad paa Romerike, før Nannastaðir (Aar 1328, 1337), rimelig af et Mandsnavn Nanni. Nonsæt i Bamle (Matr. No. 56), i en Jordebog fra 16de Aarh. skrevet Nunnesæt, i en anden Nannesæter, har sandsynlig sit Navn af Nonnerne paa Gimsø. Nensæt i Solum (Matr. No. 21), i en Jordebog fra 1612 Nennellset. Nonsæt i Værdalen (Matr. No. 180), liden Gaard, der ikke findes nævnt i ældre Tid.

Heller ikke gjenfindes i norske Stedsnavne med Sikkerhed noget andet af de mythiske Navne, som alene kjendes fra Balder-Sagnet. Snarest kunde man tænke paa af Gudenavnet Hǫðr at forklare Navnet paa Gaarden Hasſum, Slagen (Matr. No. 55), Jarlsberg Fogderi, altsaa i samme Sogn som det før nævnte Basseberg. Navnet skrives j Hadzhæimi Røde Bog S. 191, j Hazeim R. B. 194, j Hadzeime R. B. 205. Antagelsen af en Genetivform Haðs for Haðar kunde mulig forsvares ved oldn. áss ved Siden af ásar, Heimdalls = Heimdallar, glsvenſk warþs = oldn. varðar, samt oldn. hattr = hǫttr. Men sandsynligere er vel Haðsheimr dannet af Haðr, en Hadelænding, eller som Mandsnavn [1]).

De i det foregaaende nævnte norske Stedsnavne give os liden eller ingen Oplysning om, hvilke Forestillinger man i Norge havde om Balder. Heller ikke kan man med Sikkerhed slutte, at Balder er bleven dyrket som Gud paa de Steder, som bære Navn efter ham. Ved Baldrshóll paa Hedemarken er at mærke, at en Gaard i samme Sogn heder Hóll og at der ikke langt borte i Hovedsognet Næs ligger en Gaard Svartshóll. Det synes da muligt, at Baldrshóll og Svartshóll har faaet Navn samtidig, den første efter en Mand, som paa Grund af sin lyse Hud- og Haarfarve fik Tilnavnet Baldr, den anden efter en Mand, som i Modsætning til hin kaldtes Svartr [2]). At saamange Næs har faaet

[1]) Jfr. þollæiuær hadær Dipl. Norv. I, No. 289 (Aar 1344); danſk Stedsnavn Hatzsthorp Aarbøger 1863 S. 262 f. Hafviken i Onsø, Smaalenene (Matr. No. 134), udtalt Havika, skrevet Hadhauik i Dipl. Norv. II, No. 139 (Vidisse af 1409 af Brev fra Aar 1320), Hadawiik i D. N. IX, No. 295 (Aar 1445), kommer neppe af Gudenavnet Hǫðr. Haðareið, Hareidlandet, paa Søndmør er af Ønavnet Hǫð. I Egils saga Kap. 58 nævnes en Nordmand Ketill Hǫðr fra Oplandene, men om hans Tilnavn er at forklare af Gudenavnet, lader sig ikke afgjøre. Fensalr gjenfindes ikke i Navnet Finsal, Vang, Hedemarken (Matr. No. 133), da denne Gaard i D. N. IV, No. 124 (Aar 1318) kaldes Finsuolæ (Dativ).

[2]) Svartr er Jættenavn.

Navn efter Balder, er maaske at forklare deraf, at Balder blev brændt ved Havets Strand.

Men de nævnte Stedsnavne er af Vigtighed, fordi de godtgjøre, at Odens Søn Baldr [1]) og da vistnok tillige Sagn om ham engang var kjendt i de forskjelligste Egne af Norge. Naar disse Navne først er givne vedkommende Steder, lader sig ikke bestemme, men intet forbyder os at antage, at det har fundet Sted en rum Tid efter Vikingetidens Begyndelse. Mange synes ikke at kunne forlige sig med det Forhold, at en mythisk Digtning, hvis fortællende Element for en væsentlig Del middelbart har sine Forudsætninger i fremmede Sagn og som fra først af sandsynlig er bleven baaret frem af Skalde i de britanniske Nordboers Kreds, lidt efter lidt skal være bleven saa „folkelig“ (for at bruge dette moderne og ofte misbrugte Udtryk), som de Mærker, den har sat i Stedsnavne rundt om i Norge, synes at antyde. Og dog har dette Forhold mange Analogier ved nyere nordiske Sagn og Viser. Og vil man herimod indvende, at disse ikke er ensartede med Myther, der tilegnes som Religion, saa vil jeg exempelvis pege paa den Analogi, som Syden giver os i Aphrodite-Mythen. Men tillige vil jeg her atter fremhæve, at vi ikke har et eneste paalideligt Vidnesbyrd om, at Balder — endsige Nanna eller Vaale — i Hedendommen dyrkedes som Gud med religiøs Dyrkelse af Folkets Masse, uden at jeg derfor vil benegte Muligheden og Sandsynligheden af en saadan Dyrkelse indenfor begrænset Tid i en Del af Norden [2]).

[1]) De med Baldrs- begyndende Stedsnavne tør neppe forklares af et menneskeligt Mandsnavn, da Baldr ikke forekommer som saadant i Norge, og da Forbindelsen med nes (jfr. þórsnes) ikke passer saa godt dertil; heller ikke er det sandsynligt, at vi i dem har baldr i Betydningen af Herre, Høvding, da denne udenfor Sammensætning eller Forbindelse med andre Ord kun forekommer en enkelt Gang i et Digt.

[2]) Gaardnavnet Forsetelund i Onsø, Smaalenene (Matr. No. 119), i Fosætte lundi Røde Bog S. 515, hentyder til Dyrkelse af Forseti. Men han kan have været kjendt og dyrket af Nordmændene, inden han blev gjort til Balders Søn.

Til Slutning skal jeg her nævne et Ord, som Ross har optaget i sine særdeles righoldige, endnu ikke udkomne „Samlinger til den norske Ordbog“: „Baldrsnævr, f. den tykke ujævne Bark, som danner sig paa Birk efterat Barkhinden (Nævr) er tagen af. Valdres (Vang). Baldrnævr, knudet Bark. Søndhordland“. At dette Ord, som jeg ikke forstaar, er sammensat med Gudenavnet Baldr, støttes derved, at den yderste tynde Hud af Birkenævren efter Ross i Valdres kaldes ælvenævr.

Den ypperlige telemarkske Ballade om Bendik og Aarolilja[1]), der er en Ombannelse af Balladen om Hagbard og Signe[2]), synes at have benyttet et Motiv af Balders-Mythen, som vi kjende fra Mythens islandske Form. Bendik (d. e. Benedictus) har gjæstet Kongedatteren i hendes Jomfrubur og henrettes til Straf derfor; Aarolilja (d. e. Qlrún?) dør af Sorg over hans Død. Forgjæves bad Dronningen og Aarolilja, ja alt i Naturen for ham. I en Optegnelse heder det:

Dei ba fyr han onge Bendik
så mange som hadde mål,
fuglen på ville kvisten
å dyre på skogjen låg.
Dei ba fyr han onge Bendik
alt de som hadde liv,
tree oto ville skogjen
å blomann i fagraste li.
Dei ba fyr han onge Bendik
alt de som bea konne,
mannen utav maneimen (Menneskeverdenen)
å fiskjen på havsens gronne.

---

[1]) To Optegnelser er trykte hos Landstad No. LX, S. 526 og S. 848; en Optegnelse af mig i Sv. Grundtvigs Danmarks gamle Folkeviser III, S. 792—794. Desuden er jeg i Besiddelse af mange utrykte Optegnelser.

[2]) Se Grundtvig Danm. gl. Folkev. III, S. 795 f.

Andre nævne desuden engjilen av himerikje samt båne i vogga låg. De øvrige norske Former af denne Ballade ved intet om, at andre end Mennesker bede for Benedikt[1]). Det for den telemarkske Form eiendommelige Motiv, at ogsaa de ellers umælende Skabninger bede, er da neppe oprindeligt i Visen, men synes at være kommet til i Norge.

Dette Motiv har sin Grund i den for al primitiv Folketænkning fælles Forestilling om, at hele Naturen er belivet og besjælet[2]). Men i Balladen fremtræder denne Forestilling paa en Maade, som levende minder om Fortællingen i Snorres Edda: Aserne sendte Bud udover al Verden for at bede om, at man skulde græde Balder ud af Hel, og alle gjorde det: Mennesker og Dyr, Jord og Stene, Træer og al Malm. Det turde da være sandsynligt, at en Gjenklang af Balders-Mythen her har indvirket paa den norske Ballade[3]), der rimeligvis ikke er ældre end 14de Aarhundred. Hvis dette er rigtigt, maa vi deraf slutte, at den hedenske Mythe endnu saa sent ikke var fuldstændig svunden af det norske Folks Minde.

At Sagn om Balder har været kjendte i Sverige, er der ingen Grund til at betvivle. Men det er [illegible] at

---

1) I den danske Ballade hos Peder Syv No. 26, Abrahamson Nr 144 [illegible] Drømmingen, Bisper og Præster [illegible] for ham. Efter den tilsvarende færøiske Vise bad for ham hvert Barn, saa mangen [illegible] No. Nonnerne i Marie-Kloster.

[illegible] hans Venner og Frænder paa [illegible],
[illegible] Gud for Benedikts [illegible].

[illegible] i Visen fra Finmarken, optegnet ved Aar 1700 trykt i Tidsskriftet „Nor" (1845) III. 4. S. 127.

2) Jfr. Grimm Deutsche Myth. 613.

3) Anledningen til denne Indvirkning [illegible] Situationen, som at [illegible] Sorg over Benedikt, for hvem mangfoldige Mennesker gik Sorgen. Her kan og nævnes, at Benedikts Død efter [illegible] fra andre Lande [illegible] af Blinde Børnene og [illegible] af hans Brøder.

fremsætte Formodninger om, hvorvidt disse Sagn har staaet de islandske eller de danske nærmest, da vi med Undtagelse af Blomsternavnet Baldersbraa ikke fra Sverige har bevaret andre Minder om Balder end enkelte Stedsnavne, som mulig indeholde hans Navn. Sandsynligt forekommer dette mig ved Ballersberg i Smaaland, i 1383 skrevet Baldesberg; sammenlign det norske her foran anførte Stedsnavn Baldzberg[1]).

Af de andre mythiske Personer og Navne, som i det islandske Gudesagn ikke forekomme uden i Forbindelse med Balder, af Nanna, Hǫðr, Váli, Hermóðr o. s. v. er der, saavidt jeg har kunnet finde, ikke noget Spor i Sverige[2]).

[1]) Se herom Lundgren: Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverge, Göteborg 1878, S. 77. „Om Balders namn ingår i ortnamn, är ej fullt säkert. Baldræstum (dat.) Dipl. Sv. III, 221 (1315), nu Ballersta, Halla, Södermanl., torde höra hit". Men at en anden Oprindelse er mulig, synes følgende norske Stedsnavne at vise: Balstad, Buksnæs, Nordlandene (Matr. 10), af Baldrekstadum Aslak Bolts Jordebog 96; Barrekstein, Kinn, Nordre Bergenhus (Matr. 61), udtalt Bareksta, forhen a Baldrekstadum Bergens Kalvskind 19 b. Lundgren anfører fremdeles: „Nuvarande Ballersta, Kumla, Nerike, hette förr Baldastom (dat.) Svenska Riks-Archivets Pergamentsbref (1375) [jfr. Baldastadha kirkia Røde Bog 35], och Ballersberg, Ukna, Småland, Baldesberg SRP. (1383), hvarigenom deras sammanhang med gudanamnet blir tämligen tvifvelaktigt. Nysvenska namn, som möjligen kunde ifrågakomma, äro Ballersjö, Åsbräcka, Vestergötl., och Balderum, Vånga, Östergötl. . . . Freudenthal anför från år 1667 Balderö, Sund, Åland. Baldersnäs, Steneby, Dalsland, är väl en ung form; Lignell anför sidoformen Ballnäs" [skrevet Bellenäs 1497: H. Petersen Gudedyrkelse og Gudetro S. 96]. Nordlander Minnen af heden tro och kult i Norrländska ortnamn (Hernösand 1881) S. 12 bemærker: „Byanamnet Baldra i Högs socken i Helsingland leder tanken på guden Balder; det skrefs Ballerum 1535". Men hverken ved dette Stedsnavn eller ved de forhen anførte Balderum, Balderö gjør Formen Forbindelsen med Gudenavnet sandsynlig. Om Ballerstenen ved Falköping se Ant. Tidskr. f. Sverige III, 118. Paa en Runesten i Upland forekommer Mandsnavnet stúfbaltir Liljegren Run-Urk. No. 734, Dybeck fol. No. 102. Dette synes sammensat med Appellativet baldr Herre.

[2]) Intet Spor af Nanna er at søge i det af Lundgren Språkliga intyg S. 85 nævnte Mandsnavn Nannolf. Jfr. foran S. 170—171. Per-

Vi har i det foregaaende seet, at det danske Sagn, som Saxo Grammaticus ved Aar 1200 nedskrev i sin Sagnhistorie, var føiet ind i de danske Kongers Historie og allerede dengang fæstet til flere danske Steder, som tildels var opkaldte efter de i Sagnet optrædende Personer [1]). Denne historiserede Form af Sagnet optræder ogsaa i flere andre danske Krøniker, af hvilke enkelte tildels er uafhængige af Saxo [2]), til hvis Fortælling de ikke synes at føie noget Led, der er af Vigtighed for Undersøgelsen om Sagnets Oprindelse. Sagnet om Balder har da paa Saxos Tid sikkerlig været vidt udbredt i Danmark [3]).

Alt det, som i det foregaaende er meddelt, taler for, at Folket i Danmark i Hedendommen aldrig har kjendt en Balder, der i det væsentlige har stemt overens med Edda-Skildringen: den milde, uskyldige Gud, Nannas Husbond, om hvis Daad intet berettes; han, hvis Liv alt i Naturen uden Misteltenen sværger at skaane; han, der ved Lokes Anstiftelse fældes med Misteltenen i Gudernes Kreds af sin Broder den blinde Haad mod dennes Vilje og over hvem alt i Verden uden Loke græder; han, i hvis Øre Faderen

---

somnavne som Hødheluer, Hærmoþer bevise intet om de mythiske Personer; jfr. Lundgren Språkl. intyg S. 78 og Spår af hednisk tro och kult i fornsvenska personnamn (Upsala 1880) S. 12 f. Lundgren nævner flere svenske Stedsnavne, der begynde med Hadha-, Hadh-. Til at forklare svenske Stedsnavne, der begynde med Vala-, af Balders Hævners Navn er der ikke gyldig Grund.

1) For nærmere Oplysninger om disse Stedsnavne henviser jeg til 2den Del af Müllers og Velschows Udgave.

2) Jfr. foran S. 163—168.

3) Om adskillige fra nyere Tid kjendte danske Vers, Sagn og Stedsnavne, hvori man har troet at finde Vidnesbyrd om Balder-Sagnet, bevarede ved Tradition fra Oldtiden af, har jeg talt foran S. 188—192. Jeg vil forøvrigt overlade til danske Forskere at bestemme, hvilke danske Stedsnavne indeholde Minder om dette Sagn. Danske Stedsnavne, som er sammensatte med Balders Navn, er omtalte af N. M. Petersen Nordisk Tidsskrift for Oldkyndighed II (1833) S. 99 og 105. En Sammenstilling fra Skaane hos Falkman Ortnamnen i Skåne S. 108 opregner meget uvedkommende. Flere danske Stedsnavne, der begynde med Hathe-, bevise intet for Balder-Sagnet.

Oden hviskes, da Sønnen lægges paa Baal, og som i Tidens Fylde skal komme tilbage til Valhal[1]).

Det modsatte kan ikke for Danmark eller Sverige godtgjøres ved den Maade, paa hvilken Balder, Haad og Hermod omtales i den paa et Kvad grundede Fortælling om Ivar Vidfadmes Død. Thi denne Fortælling findes optegnet i et Brudstykke af den islandske Skjǫldungasaga, og intet godtgjør, at et dansk eller svensk Sagn har meddelt Fortællingen i samme Form.

Med større Grund kan mod min Opfatning anføres Blomsternavnet Baldersbraa. Dette er kjendt hos alle nordiske Stammer næsten uden Undtagelse, i noget forskjellige Ordformer og som Navn paa noget forskjellige Blomster, især anthemis cotula og matricaria inodora. Allerede i Snorres Edda omtales dette Navn som kjendt paa Island[2]). Nu bruges det paa Island og Færøerne, i Norge (i Trondhjems, Bergens og Christiansands Stifter), i det sydlige Sverige (Värend, Bleking, Skaane), i Danmark og i Nord-England[3]).

---

[1]) At St. Hans-Ilde skulde fra gammel Tid af være blevne kaldte Baldersbaal eller overhoved have noget at gjøre med Balders Baal, er uhjemlet. Thiele (Den danske Almues overtroiske Meninger Kjøb. 1860 No. 622) fortæller, ligesom Jenssen-Tusch (Nordiske Plantenavne S. 340), at St. Hans Urt (sedum telephium) plukkes ved St. Hans Dag og sættes i Bjælkerne under Loftet, for at man kan faa vide det Tilkommende. Men naar Thiele siger, at denne Urt kaldes Baldersbraa, er dette neppe rigtigt; derom findes hos Jenssen-Tusch intet. Sorterup i en haandskreven Afhandling fra 1722 (anført hos F. Magnusen Lex. myth. 300) siger, at Kamilleblomsten (d. e. anthemis cotula), de Gamles Baldrsbrá, paa hans Tid af Bønderne blev kaldt St. Hans Urt; men heller ikke herom findes noget hos Jenssen-Tusch.

[2]) Se foran S. 32 f.

[3]) Hos Cockayne Leechdooms, Wortcunning and Starcraft of Early England, Vol. III, p. XXI meddeler Edward Gillett, vicar of Runham, Norfolk: „The Anthemis cotula is called Baldeyebrow in the north of England". Cockayne sammenstiller dermed baldar herbe, der hos Halliwell Dictionary of Archaic and Provincial Words forklares saaledes: „b. h, amaranthus, Huloet". Men dette baldar herbe er vistnok forskjelligt.

Navnet Baldersbraa, d. e. Balders Øienhaar, for Samboblomster med de hvideste Straaler og med gul Skive synes, som allerede Forfatteren af Gylfaginning antyder, at vise, at man har tænkt sig Balder fager, skjær og lys, med hvide Øienhaar og med guldgult Haar. Men da en saadan Skildring af Balders Udseende ikke forekommer hos Saxo, men kun i Edda, kunde man deraf, at Navnet Baldersbraa ogsaa forekommer i Danmark og det sydlige Sverige, ville slutte, at ogsaa Daner og Svear i Hedendommen kjendte Balder som Uskyldighedens Gud, saaledes som han er skildret i Edda. Mod en saadan Slutning er dog forskjellige Muligheder at stille. En Mulighed er den, at Navnet Baldersbraa, der overalt undtagen paa Island kun kjendes fra Nutiden, først er opstaaet i et af norske Nybyggere beboet Land og derfra har vandret over til de øvrige nordiske Lande, uden at derfor hele den Mythekreds, der i hint Land knyttede sig til Balder, nødvendigvis maa have fulgt med Blomsternavnet. En anden Mulighed er den, at allerede det ældste nordiske, af Forestillinger om Kristus upaavirkede Sagn om Balder fremstillede denne Odens Søn som fager, skjær og lys, uagtet et saadant Udseende ikke tillægges ham hos Saxo. I sidste Tilfælde vil vi her have et af de Punkter, som gav Anledning til, at Forestillinger om Balder smeltede sammen med Forestillinger om Kristus [1]).

Alle nyere Mythegranskere synes at have anseet det for en afgjort Sag, at de høitydske Germaner i Hedendommen kjendte en Lysets og Uskyldighedens Gud Paltar eller Balder, Wodans Søn, om hvem de havde væsentlig de samme Forestillinger som Islændingerne om sin Baldr. Denne Mening,

[1]) Hele min Opfatning af Balder-Sagnets Udvikling vilde styrte sammen, hvis Worsaae havde Ret i sin Tolkning af Figurerne paa de to Guldhorn fra Gallehus. Jeg kan her ikke indlade mig paa en Kritik af denne Tolkning, men maa indskrænke mig til den Ytring, at jeg ikke har kunnet overbevise mig om, at den er rigtig.

mod hvilken hele min Udvikling staar i Strid, støtter sig hovedsagelig til det navnkundige i Merseburg fundne Signekvad. Dette Kvad, der er skrevet med en Haand fra 10de Aarhundred mulig i Fulda, lyder saaledes[1]):

Phol[2]) ende Uuodan vuorun zi holza.
dû uuart demo Balderes volon sîn vuoz birenkit.
thû biguolen Sinhtgunt Sunna erâ suister,
thû biguolen Friia, Volla erâ suister,
thû biguolen Uuodan, sô hê wola conda,
sôse bênrenkî, sôse bluotrenkî,
sôse lidirenkî:
bên zi bêna, bluot zi bluoda,
lid zi geliden, sôse gelîmida sîn.

Phol og Wodan for (d. e. red) til Skogs,
da fik Balders Fole sin Fod af Led.
Da signed ham Sinhtgunt, Sunna (Sol) hendes Søster,
da signed ham Frija (Frigg), Volla (Fulla) hendes Søster,
da signed ham Wodan, som han vel kunde (tilgavns forstod det),
saavel Benvrid som Blodvrid[3]) og Ledvrid:
Ben til Ben, Blod til Blod,
Led til Led, som de fast var limet.

Da Gudinderne intet formaa ved sine Galdrer, signer Wodan Folen og udtaler den Formel, som bringer Lægedommen, i Ordene: Ben til Ben o. s. v. Grimm og efter ham alle Fortolkere har forandret Haandskriftets Sinhtgunt til Sinthgunt, der skal være unøiagtig Skrivemaade for Sinthgunth eller Sintgunt. Dette Navn opfatter Grimm som „(Solens) Ledsagerinde“ og formoder, at derved skal forstaaes Morgen- eller Aftenstjærnen. Müllenhoff forstaar Sinthgunt som „den vandrende, ilende Gudinde“ og ser deri en „Hypostase“ af

[1]) Se navnlig Jacob Grimm Kleinere Schriften II, 12 ff.; Müllenhoff und Scherer Denkmäler[2] IV, 2 S. 9 og S. 273 f. 276 f.
[2]) I Haandskriftet er h i Phol skrevet over Linjen.
[3]) d. e. Aarevrid.

Sunna. Scherer (Geschichte der deutschen Literatur) gjør ligeledes Sinthgunt („die ihren Weg erkämpfen muss") til et Navn paa Solen. Jeg tror, at Haandskriftets Form er den rette: Sinhtgunt betegner „den Kampmø, som vandrer Nat efter Nat, som stadig færdes om Natten" d. e. Nattens eller Maanens Gudinde[1]). Rækkefølgen Friia, Folla synes ikke parallel med Sinhtgunt, Sunna, og derfor læser Müllenhoff i omvendt Orden: Volla, Frija.

Grimm har, skjønt ikke uden Tvivl, antaget, at Phol og Balderes her betegner samme Gud. Af Navnene kan dette ikke med nogensomhelst Sikkerhed sluttes[2]). Som afgjørende Bevis herfor kan det heller ikke gjælde, at saavel Pfolesbrunuo „Phols Brønd" som „Balders Brønd" forekommer som Stedsnavn[3]).

Hvis Phol og Balderes i Signekvadet betegner samme Gud, synes det paafaldende og ikke tilstrækkelig motiveret, at denne Gud undlader som de andre guddommelige Væsener at signe for at faa sin egen Hest helbredet. Grimm siger, at Phol og Balderes efter Reglerne for god Fortælling her maa betegne samme Gud[4]). Men Fremstillingen bliver i enhver Henseende udadlelig, hvis balderes her, som jeg formoder, er en Betegnelse for Wodan. Da angelsaksiske Digte

[1]) Sinhtgunt for Sinnahtgunt. Med *sinnaht jfr. agſ. sinniht, oldſakſ. sinnahti, beſtandig Nat, og oldn. sidœgris, Dag efter Dag. a i den ubetonede Stavelſe er udtrængt. Hermed kan ſammenlignes paa den ene Side den Regel i Urſproget, at oxytonerede toſtavelſes Nominalformer med kort a-Vokal i første Stavelſe tabte denne, naar et Sammenſætningsled traadte foran (Joh. Schmidt i Kuhns Zeitſchr. XXV, 54). Paa den anden Side kan henviſes til oht. 'niuht = niuwiht, mht. hînt = hînaht. h er vel kun etymologiſk Mærke, da Lydforbindelſen nht ellers ikke findes. Naar sinht havde faaet Præget af et uſammenſat Ord, kunde det træde ind ſom første Led i en Sammenſætning.

[2]) Grimm Myth. Nachträge S. 80 ſtanſer ved den Formodning, at Phol ſkal være Kjæleform for Balder. Men det virkelige Navn vilde man vente ſat førſt, Kjæleformen brugt paa andet Sted. Desuden har Grimm ikke paaviſt nogen paa lignende Maade dannet Kjæleform.

[3]) Grimm Myth.[3] 207. 209.

[4]) Kleinere Schriften II, 12.

bruge baldor i Betydning „Herre" og þeóda baldor som Betegnelse for de Kristnes Gud, saa synes intet at tale imod den Antagelse, at den øverste hedenske Gud i Merseburger-Kvadet er betegnet som balder d. e. Herren[1]).

At balderes er at forstaa om Wodan, støttes fremdeles ved svenske Signeformularer. En i Nutiden optegnet Formular „Mot vred" fra Fellundtofta socken, Väftbo härad, Småland, hvilken velvillig er mig meddelt af Dr. A. Hazelius i Stockholm, lyder saaledes:

Oden rider öfver sten och bärg;
han rider sin häst ur vred och i led,
ur olag och i lag, ben till ben, led till led.
som det bäst var, när det helt var.

Da det her er Odens egen Hest, som har vredet sin Fod og som af Oden helbredes, saa er det sandsynligt, at det i Merseburger-Kvadet, der giver os den samme Signeformular i en anden Optegnelse, er Wodans Fole, der har vredet sin Fod og som helbredes.

Det er ligeledes Odens Fole, der er bleven syg og skal helbredes, i en svensk Signeformular „Mot flåg"[2]), som begynder saaledes:

Oden står på berget,
han spörjer efter sin fåle,
flåget har han fått[3]).

Til den mythiske Phol har Jacob Grimm henført mange tydske Stedsnavne, især i Baiern og Thüringen, f. Ex.

---

[1]) balderes staar her uden Artikel som oht. truhtin, oldf. drohtin (f. Ex. thene drohtines sunu), metod, hebhancuning, waldand.

[2]) Fra Småland.

[3]) I de fleste germanske Trylleformler mod Vrid optræder kun én Person, Jesus, saa at den, hvis Fole har vredet sin Fod, er den samme som den, der læger Vridet. I en Formel fra det nordlige Tydskland heder det dog: Petrus, Michael et Stephanus ambulabant per vias. sic dixit Michahel: Stephani equus infusus &c. Grimm Kleinere Schriften II, 25.

Pholesauwa nævnt mellem 774 og 780, nu Pfalsau i Baiern ikke langt fra Passau; Pholespiunt nævnt c. 1138, nu Pfalzpoint ved Altmühl i Baiern; Pholesbrunno nu Pfulsborn i Thüringen[1]). Det høitydske ph vækker Formodning om, at det mythiske Navn Phol er fremmed[2]), og den Formodning ligger da nær, at Navnet Phol er en Omændring af Apollo, som Tydskerne da, medens de endnu var Hedninger, maatte have optaget fra Fremmede[3]).

Jeg har søgt at gjøre det sandsynligt, at Loki i flere nordiske Myther er traadt istedenfor Apollo[4]). Det synes da ikke urimeligt, at Phol i Merseburger-Kvadet, som Grimm allerede har antydet[5]), er en ond Gud lig den nordiske Loki, og at det er ham, der volder, at Folen vrider sin Fod, ligesom Loki efter Hymiskviða volder, at Thors Buk bliver halt. Ved denne Opfatning er det da naturligt, at Phol ikke galer Galdrer for at faa Folens Fod bragt i Led igjen.

Hvis jeg har Ret i den her forfægtede Mening, at Wodan i Merseburger-Kvadet er betegnet som balder d. e. Herren, saa kan det ikke antages, at disse samme hedenske Tydsker har kaldt en anden fra Wodan forskjellig Gud, Wodans Søn med Navnet Balder. Merseburger-Kvadet godtgjør altsaa, at den Gud, som Islændingerne kaldte Baldr, ikke var kjendt af de hedenske Folk i Mellemtydskland.

---

1) Grimm i Haupts Zeitschr. II, 252—257; Deutsche Myth. III, 206—209. Kemble (The Saxons in England I, 367) sammenstiller hermed angelsaksiske Stedsnavne Polesléah, Polstede o. s. v., men det er et Spørgsmaal, om disse ikke kan forklares af pôl = tydsk Pfuhl.

2) Dog begynde enkelte oprindelig germanske Ord med p, høitydsk ph.

3) Grimm Myth. Nachtr. 80 bemærker: „ausser den celtischen Bel kann man auch Apollo zu Phol halten, da gr. α oft vorgeschoben wird". Men det er utvivlsomt, at Phol, hvis det hører sammen med Apollo, maa være Laanord. Det ubetonede a i Apollo kan være faldt bort i Tydsk ligesom i Pollinem i den oldnorske Barlaams og Josaphats Saga S. 136; jfr. Wackernagel Klein. Schriften III, 297 f.

4) Se navnlig S. 199.

5) Grimm Kleinere Schriften 2, 17.

Oden i Galgen

og

Yggdrasels Ask.

A.

Oden i Galgen.

I.

Det er forlængst paavist, at der i Norden i den tidlige Middelalder kjendtes en Mythe om, at de nordiske Hedningers øverste Gud engang hang paa et Træ, som derefter kaldtes „Odens Galge“, og opfattedes som et helligt Træ [1]), et Verdenstræ. Ogsaa Kristendommens Gud hang paa et Træ, og dette Træ „Kristi Galge“ [2]) „Kristi Kors“ er helligt, har Betydning for den hele Verden. Allerede heri mødes den nordiske Hednings Forestillinger saa vidunderlig med den Kristnes Lære, at man ikke har kunnet undgaa forlængst at spørge, om dette Møde er tilfældigt eller om der her er historisk Sammenhæng. Men historisk Sammenhæng kan her selvfølgelig ikke tænkes uden i den Retning, at hedenske Nordboer er blevne paavirkede af kristelige Forestillinger.

For med Tryghed at kunne give Svar paa det nævnte Spørgsmaal maa vi nøie undersøge og med Fortællingen om Kristi Korsfæstelse sammenholde Mythen om Odens Hængning. Denne kjende vi navnlig fra Hávámál Strophe 138, som i det gamle Haandskrift, naar vi se bort fra orthographiske Eiendommeligheder, har følgende Form:

---

1) helgum baðmi Vspá 27.
2) Paa Gotisk galga Xristaus.

Veit ek, at ek hékk
vindga meiði á
nætr allar niu,
geiri undaðr
ok gefinn Óðni,
sjálfr sjálfum mér,
á þeim meiði,
er mangi veit,
hvers hann af rótum renn[1]).

Oden udtaler her følgende Ord: „Jeg ved, at jeg hang paa det vindige Træ fulde ni Nætter, med Spyd saaret og given til Oden, selv til mig selv, paa det Træ, hvorom Ingen ved, af hvilket Træs Rødder det spirer."

„Jeg hang paa det vindige Træ," vindga (eller med en forældet Orthographi vinga) meiði á, det vil sige: paa det Træ, der omsuses af den kolde Vind. Dette Udtryk betegner Galgen. Saaledes kaldes Galgerne (vargtré) i Hamð. 17 „vindkolde". I Ynglingatal[2]) er som Betegnelse for Galgen brugt Udtrykket „Signys Mands kolde (svalan) Hest" d. e. „den kolde Hest, som Hagbard red."[3]) Paa den

[1]) I de Stropher af norrøne Digte, som jeg i denne Afhandling anfører, beholder jeg i det hele den i de fleste Udgaver anvendte Skrivemaade og søger ikke her at føre dem tilbage til en ældre Sprogform. Den Form, hvori Bergmann har udgivet ovenanførte Strophe i „Des Hehren Sprüche" Strafsb. 1877, S. 34 f. giver, ligesom hans Udgave af det hele Digt (trods enkelte rigtige Iagttagelser), et afskrækkende Exempel paa vilkaarlig og falsk Behandling af gamle Digte.

[2]) Yngl. s. Kap. 22.

[3]) I Øyvind Skaldaspillers Digt Háleygjatal (Yngl. s. Kap. 26) forekommer vinga-meiðr med Betydning af Galge. Dette Ord er aabenbart laant fra Hávamál, hvilket Digt Øyvind, ialfald tildels, maa have kjendt. vinga er gammel Form for vindga, ligesom man i islandske Hskrr. fra omkring 1200 og tillige senere finder skrevet syngan for syndgan og lign. I Háv. er vindga Dativ i den bestemte Form af vindugr; Øyvind har beholdt Formen vinga ved Siden af Nominativen meiðr, ligesom man sagde Hvítakristr. Dette Udtryk for Galgen forekommer tillige i en Strophe af en unævnt senere Digter Sn. E. II, 212. Ogsaa i en Strophe, som tillægges Egil Skallagrimssøn (Egils s. Kap. 55, Reyk. Udg. 1859, S. 116), gjenfindes det i Háv. brugte Udtryk hanga á vinga-meiði, hænge i Galgen.

anden Side kan sammenlignes et Udtryk om Hængning i en tydsk Formel. Det heder i denne, at naar en er dømt til Strikken, skal Skarpretteren „ihn führen bei einen grünen Baum, da soll er ihn anknüpfen mit seinem besten Hals, daß der Wind unter und über ihn zusammenschlägt“ [1]).

Den norske Skald Øyvind Skaldaspiller betegner i Háleygjatal, der er digtet i anden Halvdel af 10de Aarhundred, Oden ved Udtrykket „Galgens Byrde“ gálga farmr [2]). Herved viser han Kjendskab til den i Háv. 138 fortalte mythiske Begivenhed, ligesom det af ham i samme Digt brugte Udtryk om Galgen vinga-meiðr tør antages at være laant fra nævnte Strophe.

Efter den nordiske Mythe hang altsaa Oden i Galge [3]). Ogsaa Kristus hang i Galge. I Angelsaksisk, ligesom i den senere Middelalders Engelsk, kan Kristi Kors kaldes en Galge. Saaledes heder det om Frelseren i Digtet „Krist og Satan“ (V. 549 f.): „Han steg op paa Træet og udgjød sit Blod Gud i Galgen ved sin Aands Kraft“; i Digtet Andreas (V. 329): „I (eller egentlig paa) Galgen (on gealgan) opgav han sin Aand“ [4]). I Oldsaksisk og Oldhøitydsk betegnes Korset ligeledes ofte som en Galge, og denne Udtryksmaade holdt sig i Tydskland gjennem Middelalderen lige ind i 16de

---

1) Grimm Rechtsalterthümer S. 42.

2) Sn. E. I, 248. Her har rigtignok U: galga grams „Galge-Herrens“. Men farms staar i r W, og deraf er fars i Cod. 757 opstaaet. I de ulige Linjer af Háleygjatal er der langt oftere een Rimstav end to. Derfor er farms sikkerlig det oprindelige Udtryk.

3) De ovenfor meddelte Oplysninger vise, at man tænkte sig Oden hængende i en Galge, og at Ordene i Hávamál ikke, som Nogle har villet, kan forstaaes om, at han sad paa en af Grenene i Træets Krone.

4) I angelsaksiske Homilier bruges om Korset ogsaa Udtrykket hengen og rôde hengen; hengen betyder ellers Hængning eller Galgen, hvori Forbryderen hænges. Jfr. Bosworth-Toller Dictionary og Bouterwek Cædmon CLXV. Gisle Brynjulfsson (hos Stephens „Tvende oldengelske Digte“ S. 33) finder uden tilstrækkelig Grund i dette angelsaksiske Udtryk Indflydelse af germansk Hedendom.

Aarhundred[1]). Ogsaa forekomme Udtryk, som at Kristus „bar sin egen Galge (sjálfs síns gálga), det høieste Kors paa sine velsignede Skuldre", enkelte Gange i islandske religiøse Skrifter fra Slutningen af Middelalderen og fra den nyere Tid. Paa den anden Side er allerede i den gotiske Bibeloversættelse galga det sædvanlige Ord om Korset.

Dette Udtryk om Kristus, at han hang „i Galge", er ikke fremkommet ved Indflydelse af germanske mythiske Forestillinger, men er en Gjengivelse, saa nøiagtig som man kunde finde den, af et Udtryk paa Latin eller Græsk, som har været brugt om Kristus fra Kirkens ældste Tider. Naar Kristi Kors hos Angelsakserne af og til findes kaldt Galge (gealga), maa dette Ord forklares som Gjengivelse af det latinske Ord patibulum. Dette Ords gammelromerske Betydning (en Tværstang, som lagdes over Forbryderens Nakke og hvortil hans Arme blev bundne fast, saa at de holdtes udstrakte) er vistnok væsentlig forskjellig fra Grundbetydningen af Ordet „Galge" (efter Fritzners Ordbog: en bøielig Gren, som vippede op i Luften den med Strikken om Halsen dertil fæstede Person). Men allerede tidlig i Middelalderen brugtes patibulum om, hvad vi forstaa ved en Galge[2]), og dette Ord oversattes jævnlig paa germansk Sprog ved „Galge"[3]). patibulum eller patibulum crucis er i den vesterlandske Kirke ældgammelt Udtryk om Kristi Kors. I en Præken siger Leo den store (Pave 440—461): Pendente in patibulo creatore[4]). I latinske Hymner baade fra den sene og fra den tidlige

---

[1]) Se Grimm Deutsch. Wörterb. IV, 1, S. 1172.

[2]) Isidor fra Sevilla siger (Orig. l. V): patibulum vulgo furca dicitur quasi ferens caput; suspensum enim et strangulatum haec exanimat (citeret efter Lipsius „De cruce" l. III c. 7). Monasticum Angl. hos Du Cange: habeant . . . furcas seu patibulum super terram suam.

[3]) I flere gamle angelsaksiske Glossarer gjengives patibulum ved galga, se Bosworth-Toller Anglosax. Dict. Oldhøitydske Glosser fra 8de, 9de og 10de Aarhundred gjengive ligeledes patibulum ved galgo, calgo, se Graff Althochdeutsch. Sprachschatz.

[4]) Serm. VI de pass. Dom. c. 4.

Middelalder finde vi ligeledes ofte dette Udtryk. Det heder saaledes i en Hymne af Bonaventura: Laus honor Christo . . . Passo mortem pro populo In aspero patibulo[1]), hvilket Udtryk en hollandsk Oversættelse fra 15de Aarhundred gjengiver ved „in die versmade ghalghe“ [2]). Fra en anden Digter lyder det: Gloria Christo domino, Qui pendens in patibulo Clamans emisit spiritum[3]). Og allerede i den berømte Hymne Vexilla regis prodeunt høre vi Venantius Fortunatus, sandsynlig i Slutningen af 6te Aarhundred, synge om: crucis mysterium, Quo carne carnis conditor Suspensus est patibulo[4]). Mangfoldige andre Steder, paa hvilke patibulum er brugt om Kristi Kors, kunde anføres. Paulinus af Nola (død 431) kalder Kristi Kors crux, men de to Røveres patibulum; i Josvæ Bog VIII, 29 har Vulgata Ordene crux og patibulum om samme Træ.

Ligesom det i Hávamál om Oden heder, at han hang „paa det vindige Træ“, saaledes lader det gammelengelske Digt Disputatio inter Mariam et Crucem, hvis poetiske Udtryk ofte har sine Forbilleder i den folkelige Digtning, Jesus hænge paa Korset nøgen „in þe wylde wynde“ [5]).

Det er naturligvis ikke min Mening, at Udtrykket i Hávamál skulde være laant fra dette engelske Digt, der er bevaret i to Haandskrifter fra 14de Aarhundred og neppe er meget ældre. Men ogsaa denne Enkelthed fortjener Opmærksomhed her, hvor det skal paavises, at Forestillingen om Oden i Galgen gjennemgaaende slutter sig til Middelalderens Forestillinger om den korsfæstede Kristus.

Den nordiske hedenske Gud betegnes eller benævnes ligesom den kristne ligefrem derefter, at han hang paa Træet. Det er allerede anført, at Øyvind Skaldaspiller kalder Oden

---

1) Mone Lateinische Hymnen I, S. 112.
2) Mone I, S. 117.
3) Mone I, S. 115.
4) Daniel Thesaur. hymnol. I, 160.
5) Morris Legends of the Holy Rood S. 200. I et andet Haandskrift S. 134: aȝeyn þe wylde wynde.

„Galgens Byrde“. I et Vers af Islændingen Tind Hallkelssøn (i 2den Halvdel af 10de Aarh.), som anføres i Óláfs s. Tryggv. i Heimskr. Kap. 43 og i Sn. E. I, 422, kaldes Brynjen Hanga hrynserkr, Hanges klirrende Særk, og her er Hangi, d. e. den Hængende, den Hængte, et Navn paa Oden. Om Kristus bruges i Oldengelsk Udtrykket se áhangna (onhangena), den hængte, d. e. den korsfæstede, med Tilføielse af Crist, cyning, god eller hǽlend (Frelser), i Vers og i Prosa[1]).

Her kan ogsaa nævnes Odensnavnet Váfuðr. Dette møder os først i Grímn. 54 og i Hákonarmál Str. 5, desuden i et Vers, som tillægges Brage gamle Sn. E. II, 134[2]). Det er afledet af Verbet váfa, dingle, svæve hid og did, der i Háv. 157 er brugt om Liget, som dingler i Galgen. Derfor synes det rimeligt at opfatte Odens Navn Váfuðr som „han der hænger og dingler i Galgen“[3]). Dog kan Navnet ogsaa forstaaes paa en noget forskjellig Maade, da Vinden efter Alvíssm. 20 blandt Guderne kaldes váfuðr[4]).

Oden siger i Hávamál, at han hang paa det vindige Træ geiri undaðr „saaret med Spyd“. Dette stemmer overens med Fortællingen om, at Kristus, da han hang

---

[1]) Elene V. 453, 798, 934; St. Veronix S. 40. Til Haan brugte Jøderne i Middelalderen almindelig „den Hængte“ som Udtryk for Jesus.

[2]) Váfuðr forekommer ogsaa i en Strophe af Einar Skaalaglam (ved Aar 1000), som anføres i Jómsv. s. i Fms. XI, 127 Kap. 42 (forvansket i Flat. I, 188 og i den af Peterséns efter cod. A. M. 510, 4to udgivne Jómsv. S. 72) og i Egils s. Kap. 82 (ed. A. M. S. 696), dog her ikke i alle Hsktr. Fremdeles hos Einar Skulessøn (ved Midten af 12te Aarh.) Sn. E. I, 350. Endelig i den lange versificerede Række af Odens-Navne i to Hsktr. af Sn. E. II, 556 og 472. Paa sidstnævnte Sted staar vafǫðr valfǫðr, og Skriveren synes da at have opfattet Navnet som vá-fǫðr.

[3]) Saaledes ogsaa Uhland (Schriften VI, 362).

[4]) Om de afvigende Læsemaader se min Udgave af Sæmund. Edda. Gisle Brynjulfsson hos Stephens „Tvende Oldengelske Digte“ S. 33 siger: „Váfuðr af váfa, svæve, baade fordi han i Tidens Ophav hang paa det vindblæste Træ, svævende over Afgrunden, som ogsaa fordi hans Væsen aabenbarede sig i den fra Himmelen nedsusende Storm, der derfor ogsaa i Alvíssmál meget rigtigt siges at hedde váfuðr með goðum.“

paa Korset, blev gjennemboret med en Lanse, hvilket efter den i Middelalderen sædvanlige Fremstilling gav ham Døden[1]). Den latinske Bibeloversættelse har i denne Fortælling Ordet lancea; men i germanske Digte finde vi som Betegnelse for det Vaaben, hvormed Kristus gjennembores, samme Ord som det, der i det norrøne Digt angiver Vaabenet, hvormed Oden saares. I det oldsaksiske Digt Heliand V. 3088 siger Jesus: Jøderne skal dræbe mig gêres ordon; dette vilde paa Oldnorsk hede geirs oddum. I det angelsaksiske Digt „Krist og Satan" 516 heder det, at de stak Kristus gârum „med (flere) Spyd".

Ligesom Hávamál siger, at Oden var undaðr, saaledes bruges et tilsvarende Ord om Kristus; f. Ex. i et angelsaksisk Skrift siges, at Longinus gewundode (saarede) Frelseren[2]). I latinske Hymner om Korset gjentages det atter og atter, at Kristus hang paa Korset saaret eller gjennemstungen af Lansen. I Venantius Fortunatus's Hymne Vexilla regis prodeunt heder det: vulneratus (d. e. oldn. undaðr) mucrone lanceae. Ogsaa i græske Korshymner fremhæves det, at Kristus hang paa Korset νυγεὶς (gjennemboret)[3]).

Jeg hang, siger Oden, saaret med Spyd „og given til Oden, selv til mig selv" (ok gefinn Óðni, sjálfr sjálfum mér). „At give" er fast Udtryk for „at give noget som Offer" til en Gud[4]); gefinn Óðni betegner altsaa: given som Offer, ofret til Oden.

Oden, der hang paa Træet, havde altsaa ofret sig selv til Oden. Jesus ofrede sig selv paa Træet til Gud. Se f. Ex. Ephes. 5, 2: Christus dilexit nos et tradidit semet ipsum nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, hvor det i den nyislandske Bibeloversættelse heder: gaf sig sjálfan út Guði (jfr. gefinn Óðni sjálfr i

---

1) Se foran S. 39—41.
2) Morris Legends of the Holy Rood S. 107.
3) Se f. Ex. Gretser „De cruce Christi" Tomi IIItii lib. IV p. 424.
4) Se f. Ex. gaf Óðni son sin: Yngl. s. Kap. 29.

Háv.). Ebr. 9, 14: sanguis Christi qui per spiritum sanctum semet ipsum obtulit immaculatum Deo. Og denne Opfatning af Korsfæstelsen kommer jævnlig til Orde i Korshymnerne fra Middelalderen. Venantius Fortunatus's Hymne Crux benedicta nitet taler saaledes om ham, som hang victima factus; i samme Digters Hymne Pange lingua siges den Korsfæstede at være immolatus. I en senere Sang, hvori Korset tiltales, heder det: In te . . . se ipsum immolavit Vera Christus hostia[1]).

Oden ofrede sig til Oden, ofrede sig selv til sig selv. Jesus ofrede sig til Gud Fader, med hvem han var Ett. Jfr. Johann. Evang. 10, 30: „Jeg og Faderen ere Ett."

Udtrykkene i Strophe 138 af Hávamál lade os endnu ikke tænke paa to Personer i en Guddom, men kun paa en og samme guddommelige Person. Men en anden Opfatning antydes ved følgende dunkle Stropher[2]):

Rúnar munt þú finna
ok ráðna stafi,
mjǫk stóra stafi,
mjǫk stinna stafi,
er fáði fimbulþulr
ok gørðu ginnregin[3])
ok reist Rǫgna Hroptr.
Óðinn med ásum,
en fyr álfum Dainn,
Dvalinn dvergum fyr,
Ásviðr jǫtnum fyr,
ek reist sjálfr sumar[4]).

---

1) Mone Lat. Hymn. I, 141.

2) Hávamál 142—143.

3) Efter Str. 80 formoder jeg, at den oprindeligere Rækkefølge har været: er gørðu ginnregin | ok fáði fimbulþulr.

4) I Str. 142 L. 7 har Haandskr. hroptr rægna. Jeg har efter Forslag af Hildebrand omsat disse Ord for at faa rigtigt Metrum og Allitteration. Efter Dvalinn har jeg strøget oc.

„Runer (mystiske Tegn) vil du udfinde og tolkede Stave (Runestave som læses), meget store Stave, meget stærke Stave, som den store Vismand malede (skrev) og de høie Magter gjorde og „Rǫgna Hroptr“ [1]) ridsede. Oden (ridsede Runestave) blandt Æser og for Alver Daaen, Dvalen for Dværge, Aasvid for Jætter, jeg ridsede somme selv.“

Saaledes som disse to Stropher er stillede i det gamle Haandskrift, maa han, som taler i dem, være den samme som han, der i Str. 138 har kvædet: „Jeg ved, at jeg hang paa det vindige Træ.“ Vistnok kan der være faldet Stropher ud imellem Str. 141 og 142; men der er, saavidt jeg kan se, intet, som taler for, at disse mulig tabte Stropher har været udtalte af en anden Person end Str. 141. Og vistnok turde det være ikke usandsynligt [2]), at Str. 142 og 143 er digtede af en anden Digter end 138 og 141, men der er dog efter mit Skjøn intet, som giver os Ret til at lægge 142 og 143 i en anden Persons Mund end 138—141, ligesom den, der vilde prøve herpaa, skulde have ondt for at sige, i hvilken anden Persons Mund 142 og 143 var lagt.

I Str. 142—143 adskiller den Talende „jeg selv“, der efter Str. 138 hang i Galgen, sig fra Oden. Han, der hang i Galgen og som i Str. 164 kaldes Hávi „den Høie“, var altsaa ikke egentlig Oden, uagtet han har sagt „jeg hang ofret til Oden, selv til mig selv“. I Hávamál nævnes følgelig mindst to Personer i en Guddom, den ene: han der hang i Galgen, den anden: Oden, og disse to er Ett.

Den af mig fremsatte Opfatning, hvorefter „jeg selv“ i Str. 143 tænkes som Ett i høiere Forstand med Oden, uagtet de her optræde som to forskjellige Personer, at med andre Ord „jeg selv“ eller han der hang i Galgen og Oden er to Personer i samme Guddom, støttes derved, at her ved Siden af Oden i Str. 143 optræder i Str. 142 Hroptr, der ellers er Odens Navn.

---

[1]) Om Udtrykket Rǫgna Hroptr skal jeg siden tale.

[2]) Dette antages af Müllenhoff Deutsche Alterthumskunde V, 270 f.

I andre norrøne Digtninger, f. Ex. Grímnismál, finde vi en hedensk Treenighed, thi Hár (d. e. Høi), Jafnhár (d. e. Jævnhøi) og Þriði (d. e. Tredje) nævnes alle tre som Odens Navne. Man har forlængst erkjendt en Paavirkning af den kristelige Treenighedslære i den Maade, hvorpaa Hár, Jafnhár og Þriði optræde i Gylfaginning, men allerede Navnene selv synes mig at røbe en saadan Paavirkning. Den vidunderlige Parallelisme mellem de i Hávamál fremtrædende Forestillinger om flere Personer i en Guddom og den kristne Treenighedslære synes at kunne følges videre. Det heder: „Oden ridsede blandt Æser, Daaen for Alver, Dvalen for Dværge, Aasvid for Jætter, jeg ridsede selv somme". Her siges det, at „Oden ridsede blandt Æserne". I Modsætning hertil maa den Talende, han der hang i Galgen, tænkes at have ridset blandt eller for andre Væsener. Hans, ligesom den korsfæstede Jesu Kristi, Virkekreds synes, som allerede Thaasen[1]) har udtalt, nærmest at maatte tænkes blandt Menneskene.

Dog er Udtrykket i Str. 142 og 143 for uklart til, at jeg skulde ville betragte min Forklaring anderledes end som en Hypothese. I Hávamál er ialfald den hængte Guds Enhed med Oden langt klarere udtrykt end, at han er en anden; og skulde den nordiske Hedning fastholde den hængte GudsEnhed med Gud Fader i Himmelen, saa vilde naturligvis de Kristnes Lære, at hin var dennes Søn, vanskelig kunne bevares. Vi tør forudsætte, at de hedenske Nordboer af kristne Naboer hørte Jesus ligesaavel som Gud Fader betegnet ved Udtryk, der efter Hedningernes Forestilling maatte tilkomme den øverste Gud, Udtryk som „den almægtige Herre", „Himmelens Konge", „Skaberen"[2]), o. s. v.; de hørte disse Betegnelser anvendte om Jesus netop, hvor han omtaltes som den Korsfæstede; og de hørte, at Jesus og Faderen var Ett. Det maatte da være naturligt for Hedningerne, naar de føiede Fortællingen

[1]) Nordiskt Universitets-Tidskrift II, 4, 117.

[2]) Disse Udtryk findes i kristne Skrifter fra Middelalderen brugte om Kristus.

om Guden, som hang i Galgen, ind i sin egen Gudesagnkreds, at knytte denne Fortælling nærmest til den høieste Gud, hvem de kaldte Oden. Vi kan ingenlunde finde det paafaldende, at den nordiske Hedning, der digtede Hávamál, ei i større Renhed og Fuldstændighed har optaget Treenighedslæren, som var meddelt Nordboer af Kristne paa de britiske Øer; vi maa tværtimod forbauses over, at han har fastholdt enkelte Spor af dette Dogme, der for Aasedyrkerne maatte være saa fremmedartet. Hos senere Digtere, der hentyde til Mythen om Guden, som hang i Galgen, er ethvert Spor af, at denne var en anden guddommelig Person end Oden, forsvundet.

I Hávamál Str. 138 siger Oden, at han hang „paa det Træ, om hvilket Ingen ved, af hvilket Træs Rødder det spirer (det er vokset op)“ [1]).

Linjerne

á þeim meiði,
er mangi veit,
hvers hann af rótum renn

skyde ud over Strophens regelrette Længde. Det er ikke sandsynligt, at slige Stropher, der har en Længde af en og en halv regelret Strophe, er oprindelige i nogen Del af Hávamál, uagtet de oftere findes i det gamle Haandskrift [2]). De nævnte Linjer har oprindelig vistnok enten dannet anden Halvstrophe, i hvilket Tilfælde den dertil svarende nu tabte første Halvstrophe maatte have gjentaget Verbet „jeg hang“ [3]), eller de er senere, dog allerede i gammel Tid [4]), tildigtede.

---

1) Thaasen (Nord. Univ. Tidskr. I, 3, S. 130) forklarer Udtrykket saaledes: „Ingen ved, hvem har lagt Frøet til Træet“; han forstaar altsaa hvers om „hvilket Væsen“. Men jeg finder ingen Hjemmel for den Sprogbrug, at man har talt om et guddommeligt Væsens Rødder, naar man mente de af et Væsen lagte Rødder. I Udtrykket hvers hann af rótum renn tænker jeg ved hvers Ordet meiðs til. hverjum i Fjǫlsv. 20 er tydeligere, men neppe saa oprindeligt.

2) Háv. Str. 6, 27, 102, 117 o. fl.

3) I de herefter omtalte shetlandske Rimvers, som svare til Háv. 138, forekommer Verbet „hang“ to Gange.

4) At Linjerne skulde være tagne fra Fjǫlsv. 20, som Müllenhoff (Deutsch. Alt. V, 270) mener, forekommer mig usandsynligt og er ialfald ubevisligt,

Valget mellem disse to Alternativer er af ingen væsentlig Betydning for nærværende Undersøgelse.

Naar det siges, at Ingen vidste, af hvilket Træs Rødder det Træ, paa hvilket Oden hang, var voxet, saa er dette efter min Formodning at forklare som et med Vilje tilsløret Udtryk, der antyder, at Træet ikke længer voxede paa de Rødder, af hvilke det fra først af var spiret. Saaledes forstaaet, slutter ogsaa dette Udtryk sig naturlig til de Kristnes Forestillinger om Korset. Man kan sammenligne, men naturligvis kun som Analogi, ikke som Kilde, hvad der i det corniske Drama „Vor Herres Lidelse“ [1]) siges om det Træ, som bliver valgt til Jesu Kors: „Jøderne kjendte det ikke, og Æblet, som Adam havde syndet ved, var kommet fra det“.

Om det Træ, hvorpaa Oden hang, er i Hávam. 138 to Gange brugt Ordet meiðr; og det siges „Ingen ved, af hvilket Træs Rødder det spirer (renn)“, med et Udtryk, som egentlig tilhører et levende Træ. Om Yggdrasels Ask eller Træet, hvorpaa Oden hang, bruges Ordet meiðr ligeledes i Grímn. 34, hvor det siges, at Ormene gnave dets Kviste, at Hjorten bider ovenfil og at det raadner paa Siden, og hvor det altsaa fremstilles som et levende Træ. Endelig maa her nævnes Brugen af Ordet meiðr i Navnet Mima meiðr i Fjǫlsv. 20, 24 paa et Træ, der væsentlig er det samme som Yggdrasels Ask. Ogsaa Mima meiðr fremstilles som et levende Træ, da det f. Ex. heder, at det breder sine Grene ud over alle Lande, og da dets Frugt omtales. Men Vigfusson har i sin Ordbog med rette fremhævet, at Ordet meiðr ellers aldrig betegner et levende Træ. I Prosa be-

---

da den Mand, som digtede Fjǫlsv., jo meget vel kan have kjendt Linjerne á þeim meiði, er mangi veit, hvers hann af rótum renn som Bestanddel af Háv. 138, selv om de ikke oprindelig har dannet en saadan. I det shetlandske Vers er pa de rütless tree, som svarer til de nævnte Linjer i Háv., forbundet med Nine days he hang.

[1]) Appendix til Transactions of the Philol. Soc., London 1860—61, S. 47, V. 152. Digtet er udgivet efter et Hskr. fra 15de Aarhundred.

tegner det en ret, horizontalt anbragt Stang af Træ[1]). I den norrøne Digtning betegner meiðr en ret Stang af Træ overhoved. Ordet bruges om Galgen[2]); frembeles om et Træ, hvoraf der gjøres en Væverbom, og om den af Haad udskudte Mistelten, som forvandles til et Spyd[3]). At Ordet fra først heller ikke har kunnet betegne et levende Træ, tør ansees bevist, hvis Ordet, saaledes som det synes, er identisk med sanskr. mēthí-s, masc., Pæl, Post, opretstaaende Stav, der er afledet af mi-nṓ-ti, sætter noget opret med den nederste Ende fæstet i Grunden, og beslægtet med lett. mêts, Pæl, Stage, opretstaaende Stang, som Gjærdestav, Bønnestang[4]). Hvis altsaa Ordet meiðr egentlig ikke betegner et levende Træ, men en ret Stok eller Stang af Træ, saa støtter dette Ords Anvendelse om Træet, paa hvilket Oden hang, den Opfatning, at Forestillingen om dette Træ har sin Rod i Kristi Kors. meiðr i Udtrykket ek hékk vindga meiði á svarer til det latinske Ord lignum i det bibelske Udtryk pendet in ligno. Derimod taler den nævnte Sprogbrug imod den Mening, at Forestillingen om det Træ, paa hvilket Oden hang, har sin Oprindelse fra den ægte germanske Dyrkelse af levende hellige Træer.

Vi har fundet, at Odens Udtalelse i Háv. 138 om, at han hang paa Træet, slutter sig, Led for Led, Udtryk for Udtryk, saa nær til kristelige Udtalelser om Kristus, som hang paa Korset, at der ikke synes at kunne være Tvivl om, at den hedenske nordiske Mythe er opstaaet af Med=

---

1) Ordet kan bruges ikke blot om en Slædemei, men ogsaa i forskjellige nordiske Dialekter om en Stang til at tørre Klæder paa, om en Læssestang og om et Tværtræ i Vognsædet.

2) Hamð. 17; Háleygjatal i Yngl. s. Kap. 26; Halldórr skvaldri i Magn. s. blinda Kap. 4.

3) I Helg. Hund. I, 5 og Brot af Sig. 5 behøver meiðr ikke at forstaaes om et levende Træ; jfr. Verset i Ísl. ss. I, 162.

4) Fick Vergl. Wörterb. sammenstiller meiðr med skr. mēthi-s. Andre har sammenstillet meiðr med lit. médis (hos Kurschat mēdis), der betegner et levende Træ; men dette litauiske Ord kan paa Grund af første Stavelses Vokal ikke forenes med meiðr.

delelser om Kristi Korsfæstelse fra de hedenske Nordboers kristne Naboer. Dog afviger den hedenske Udtalelse i ett Led, som jeg hidtil har forbigaaet, bestemt fra den kristelige Fremstilling. Oden siger, at han hang paa Træet „ni fulde Nætter“. Dette er vistnok en selvstændig nordisk Tildigtning, der uden Tvivl staar i Forbindelse med den store Rolle, Nitallet spiller i Folkets Tro og Digtning ikke mindst ved Tidsforhold; i gammel nordisk Digtning nævnes det ofte, at noget finder Sted eller fuldbringes i ni Nætter eller i ni Dage [1]). Scholiasten til Adam af Bremen [2]) beretter, at der ved det store Offer i Upsala ofredes i ni Dage, en Mand hver Dag. Hvorvidt den ydre Anledning til hin Tildigtning kan have været given i de Kristnes Beretning om, at Jesus døde paa Korset ved den niende Time, skal jeg ikke afgjøre. At de nordiske Hedninger, som overførte Fortællingen om den hængte Gud paa Oden, ikke kunde bibeholde Beretningen om, at Guden døde ved den niende Time, uforandret, var ialfald naturligt allerede, forbi de ikke kjendte Døgnets Inddeling i Timer.

At Mythen om Oden, som hang i Galgen, har sin Oprindelse fra Meddelelser om Kristus, som hang i Galgen, maa efter min Mening antages ikke alene, forbi Udsagnet om den nordiske Gud Led for Led saa nøie slutter sig til, hvad der i den tidlige Middelalder udtaltes om Kristus. Ogsaa gjennem en anden Betragtning ledes vi til det samme Resultat. Døden i Galgen blev af Germanerne fra gammel Tid af betragtet som en særlig beskjæmmende Død [3]). Den maatte f. Ex. Forrædere, Trælle, som havde forbrudt sig, og Krigsfanger af en fiendtlig Stamme lide. Er det tænkeligt, at de hedenske Nordboer, uden at være paavirkede af kristne Forestillinger, skulde lade sin øverste Gud underkaste sig en lignende Beskjæmmelse?

---

[1]) Se Benedict Grøndal „Om Ni-Tallet“ i Aarbøger for nord. Oldkynd. 1862 S. 370—384.

[2]) Lib. IV c. 27, schol. 137.

[3]) Jfr. J. Grimm Rechtsalterthümer 687.

II.

Inden jeg gaar videre i Hávamál, skal jeg nu undersøge nogle andre Traditioner, som staa i Forbindelse med Fremstillingen i dette Digt og som støtte den af mig begrundede Mening, at Odens Hængning har sin Oprindelse fra Kristi Korsfæstelse.

I Ynglinga saga Kap. 10 fortælles: „Oden døde Sottedød i Sverige; og da han var Døden nær, lod han sig mærke med Spydsod (lét hann marka sik geirsoddi) og tilegnede sig alle vaabendøde Mænd. Han sagde, at han vilde drage til Gudehjem (í Goðheim) og der modtage (fagna) sine Venner. Nu tænkte Svenskerne, at han var kommen til den gamle Aasgard og at han der vilde leve evindelig."

Uagtet Hængningen her i Yngl. s., hvor Oden siges at dø Sottedød, er forsvunden, henviser dog denne Beretning, hvorefter Oden lod sig mærke med Spydsod, umiskjendelig til samme mythiske Begivenhed, som den i Hávam. omtalte, hvorefter Oden var saaret med Spyd, da han hang paa det vindige Træ. Dette er saameget sikrere, som Fortællingen om Oden i Yngl. s. ellers i adskillige Henseender viser Overensstemmelse med sidste Afsnit af Hávamál [1]). I den anførte Fremstilling i Yngl. s. finde vi flere Træk, som ikke fremtræde i Háv. Str. 138 ff., men som vise Tilnærmelse til Fortællingen om Kristi Død. I Digtet er Odens Hængning betegnet som Ofring, og det er sagt i en følgende Strophe, at han faldt fra Træet; dog er det ikke nævnt, at Døden fulgte paa Offerindvielsen. Men den fra Træet faldne Oden opstaar til nyt Liv, i hvilket først hans Kraft og Herlighed fuldt udvikler sig. I Yngl. s. siges det derimod ligetil, at det er umiddelbart før sin Død, Oden lader sig mærke med Spydsod, og Døden afslutter efter Sagaen hans menneskelige Liv paa Jorden. Ifølge den i Middelalderen gjængse Fremstilling blev Kristus umiddelbart før sin Død gjennemstungen med

1) Se min Udgave af Sæmund. Edda S. XXIX.

Spyd[1]). Udtrykket „med Spydsod" (geirs oddi) kan sammenstilles med Udtryk om Kristi Gjennemboring, som i det foregaaende er nævnte ved geiri undaðr i Hávamál. I det gammelengelske Digt Disputatio inter Mariam et Crucem siges, at Kristus var prikked wiþ speres ord (eller orde)[2]).

Kristus ofrer frivillig sig selv. Ved Udtrykket „lod sig mærke med Spydsod" i Yngl. s. er det betegnet, at Oden lod sig selv vie som Offer. Her stemmer Sagaen overens med Hávamál; derimod har dette Digt intet, som svarer til følgende Træk. Oden siger i Yngl. s., efter at have ladet sig mærke med Spydsod (thi denne Tidsfølge antydes ved Fremstillingens Orden), at han vil drage til Gudehjem og der modtage sine Venner.

Jeg minder herved om Jesu Ord til Røveren paa Korset „Idag skal du være med mig i Paradis" og om hvad han før sin Lidelse sagde til Disciplene „Jeg gaar bort at berede eder Sted." Naar Oden her siges ved sin Død fara í Goðheim, stemmer dette overens med kristelig Udtryksmaade om Jesus; han siges i det oldsaksiske Digt Heliand[3]) ved sin Død „at søge sig Guds Rige" (sôkian imu godes rîki). Nordboernes Tro paa, at Oden „tilegnede sig alle vaabendøde Mænd", har allerede Jessen[4]) sat i Forbindelse med kristelige Forestillinger om, at Martyrerne kom op til et himmelsk Paradis hos Herren.

Endelig heder det i Yngl. s., at man om Oden — som om Kristus — troede, at han efter sin Død skulde leve evindelig.

Denne Fremstilling i Yngl. s. bærer tydeligt Præg af ikke at være saa gammel hos Nordboerne som Strophen om

---

[1]) Se S. 39—41.

[2]) Morris Legends of the Holy Rood 136, 202.

[3]) V. 4496 (Sievers's Udg.).

[4]) Jessen „Om nogle Hovedpunkter i germansk Mythologi" i Tidsskriftet „Det nittende Aarhundrede" for November—December 1876 S. 121—136. Jeg skal ikke paa nærværende Sted gaa nærmere ind paa denne af Jessen fremsatte Kombination.

Odens Hængning i Hávamál. Den forudsætter jo Opfatningen af Oden ikke som en hjemlig Gud, men som en til Norden fra et fjærnt Land indvandret Konge, og den sidstnævnte Opfatning er fremmed for de mythiske Digte. Paa den anden Side kan det ikke let antages, at de i Yngl. s. fremtrædende Afvigelser fra Hávamál samtlige er indkomne derved, at den kristne Forfatter af Sagaen selv har sammenblandet sine Forestillinger om Kristus med den Odens-Mythe, som han kjendte fra Hávamál; thi da det var den kristne Sagaskrivers Mening at fremstille Oden som en tryllekyndig Konge, kunde der for ham ingen Grund være til paa Oden at overføre Forestillinger, der egentlig gjaldt Kristus. Den nævnte Sammenblanding maa være ældre end Sagaens Nedskrivning, og dens Forfatter maa af mundtlige Meddelelser have lært at kjende den Fortælling om Odens Død, der ligger til Grund for den i Yngl. s. Kap. 10 meddelte Beretning, forsaavidt som den afviger fra Hávamál.

Fremstillingen i Yngl. s. er vigtig derved, at den i Hávam. meddelte Mythe om Odens Hængning her aabenbart er bleven modificeret ved senere tilkomne Forestillinger, der oprindelig har været knyttede til Kristus. For de Mænd, der saaledes modificerede Odens-Mythen, stod altsaa Odens og Kristi Ofring som Kjendsgjærninger, hvilke de ikke holdt fra hinanden, men uvilkaarlig i sin Opfatning sammensmeltede. Kan det saaledes ikke betvivles, at Forestillinger, der udtales i Yngl. s., er overførte fra Kristus paa Oden, saa øiner jeg ingen Grund til at benegte Muligheden af en saadan Overførelse for den ældre Tid, paa hvilken Strophen i Hávamál er bleven til, saa meget mindre som Bevidstheden om den Kløft, der adskilte de hjemlige Guder fra den fremmede Gud Kristus, maa være bleven klarere, eftersom Nordboerne lærte den nye Tros Aand bedre at kjende.

Spørge vi nu, fra hvilket fremmed kristent Folk de Forestillinger om Kristus er modtagne, der, uden at spores i Hávamál, har paavirket Fortællingen om Oden i Yngl. s. Kap. 10, saa finde vi Svaret herpaa i hvad der fortælles

om Oden i Yngl. s. Kap. 2: „Det var hans Skik, om han sendte sine Mænd ud til Kamp eller paa Reise for at røgte et andet Ærende, da først at lægge sine Hænder paa deres Hoved og give dem bjannak (Velsignelse); de troede, at det da vilde gaa dem vel." Ogsaa Fortællingen om, at Oden giver sine Mænd Velsignelse, idet han lægger sine Hænder paa deres Hoved, og det herved brugte Ord bjannak giver os Exempel paa, at kristelige Forestillinger i Yngl. s. er blevne overførte paa Oden. Dette Ord bjannak er irsk ligesaavel som Ordet diar[1]), med hvilket Navn de tolv Tempelpræster i Aasgard (d. e. Æserne) efter Yngl. s. kaldtes. Det er altsaa fra Gaeler eller Irer, de kristelige Forestillinger er komne, der i Yngl. s. er sammensmeltede med de fra Hávamál kjendte Meddelelser om Oden. Dette taler for, at de i Háv. fremtrædende Forestillinger, forsaavidtsom de godtgjøres at være af kristelig Oprindelse, ligeledes er komne fra Gaeler eller ialfald fra de paa de britiske Øer boende Kristne.

III.

Verslinjer, der staa i nær Forbindelse med Strophen i Hávamál om Odens Hængning, har holdt sig til Nutiden i Folkemunde. Paa Unst, den nordligste af Shetlands-Øerne, hørte en ung shetlandsk Arbeider, Georg Sinclair, i

---

[1]) Se S. 29. Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde V, 49 og 58) paastaar, at jeg ikke har formaaet at anføre et eneste afgjørende, utvetydigt Exempel paa, at fremmed Stof i Vikingetiden er kommet til Norden og der er blevet omdannet. I Norden har man dog forlængst seet, at Fortællingen om, at Oden giver sine Mænd bjannak, idet han lægger sine Hænder paa deres Hoved, giver os et saadant Exempel. Hvis man vil indvende, at dette kan skyldes fremmed Indflydelse, som er senere end Vikingetiden, saa kan en saadan Indvending ikke fremsættes ved diar, der allerede af Kormak er brugt om Æserne. For at nævne endnu et ubestrideligt Exempel, har vi et saadant i „Dragen" (dreki) Nidhogg i sidste Strophe af Vǫluspá. Dette anerkjender Müllenhoff selv (S. 156).

35 af en gammel Kone nogle Vers, af hvilke han senere er Hukommelsen har nedtegnet følgende[1]):

Nine days he hang pa de rütless tree;
For ill wis da folk, in' güd wis he.
A blüdy mael[2]) wis in his side —
Made wi' a lance — 'at wid na hide[3]).
Nine lang nichts, i' da nippin rime,
Hang he dare wi' his naeked limb.
Some, dey leuch;
Bit idders gret.

„Ni Dage han hang paa det rodløse Træ;
for ondt var Folket, og god var han.
Et blodigt Mærke var i hans Side,
gjort med en Lanse, det vilde ei hudes.
Ni lange Nætter i den skarpe Frost
hang han der med sine nøgne Lemmer.
Somme de lo, men andre græd."

Det her forekommende Versemaal er den ældre Hovedform af de to i de nordiske og skotsk-engelske Ballader anvendte Versemaal: tolinjede rimede Stropher med 4 stærkt betonede Stavelser i hver Linje. Væsentlig samme Verse-

[1]) De er udgivne af den tydske Forfatter Karl Blind i „Die Gegenwart" 18. Mai 1878, Nr. 20 og i Sonntags-Beilage Nr. 6 zur Vossischen Zeitung 1882. Han havde lært Verslinjerne at kjende gjennem Breve fra Arthur Laurenson i Lerwick og Georg Sinclair, som er født paa Shetlands-Øerne. Af den sidstnævntes Brev til Blind anføres bl. a. følgende: „Die Frau, die mir den Runenreim hersagte, hieß Rußlin. Ihr Haus stand in oder bei dem Dorfe Norwich, in Unst; und so weit ich mich erinnern kann, fand die Unterhaltung im Sommer 1865 statt. Ich war damals sehr jung, und bedaure, daß ich nicht irgendwelchen Versuch . . . gemacht habe, eine Aufzeichnung zu veranstalten." I „Beilage" siger Blind: „Ein Vers allein blieb ihm im Gedächtniß haften."

[2]) Hos Blind er trykt maet. Dette har jeg rettet til mael; jfr. skotsk mail, male, som Jamieson forklarer: „A spot in cloth, especially what is caused by iron."

[3]) hide faa ny Hud, gro til (norsk i Nordland hyast, i Østerdalen hye se, i Christiania hude sig).

maal er anvendt i en paa Unst optegnet Ballade[1]). Kun Slutningen Some dey leuch, bit idders gret danner en Undtagelse fra det nævnte Versemaal, hvis ikke disse Ord er første Halvdel af en Strophe, hvis anden Halvdel er tabt. En Linje viser tydelig Allitteration:

Nine lang nichts   i' da nippin rime.

Men det er uden Grund, at man har villet finde gjennemgaaende Allitteration. Rimordene, navnlig he i anden Linje, vise, at Versene i den her foreliggende Form er blevne til i skotsk, ikke i norsk Sprog. De synes mig i sin nuværende Versform snarest ikke at være yngre end 14de Aarhundred, medens de vel kan være fra 13de[2]). Dog vil denne Tidsbestemmelse ikke gjælde for mere end et løst Skjøn.

Den gamle Kóne, som fremsagde Versene, mente, at de handlede om Kristus, uagtet han ikke er nævnt i det bevarede Brudstykke, men hun var sig bevidst, at de ikke i alt stemte overens med Fremstillingen i Evangelierne, og hun skal have kunnet angive, hvori Versene afvige fra denne.

Disse Vers vise umiskjendelig særligt Slægtskab med Strophe 138 i Hávamál, hvori Oden fortæller, at han hang paa det vindige Træ. Men paa den anden Side finde vi i de shetlandske Rim mange Tilknytningspunkter til Fremstillingen af Kristi Lidelse, hvilke i Hávamál ikke spores. Dette skal her paavises ved en Gjennemgaaelse af Versene i det enkelte.

Udsagnet, at han hang „ni Dage" „ni lange Nætter", afviger fra den kristelige Beretning, medens derimod nine lang nichts saagodtsom ordret svarer til nætr allar niu og giver gyldigt Bevis for, at de shetlandske Vers staa i Forbindelse med Strophen i Hávamál. Udtrykket „det rodløse

---

[1]) Child „The English and Scottish Popular Ballads", Part I, No. 17 „King Orfeo". Denne Ballade, som har Omkvæd i nordisk Sprog, er nær beslægtet med den nordiske Ballade „Harpens Kraft" (Grundtvig Danmarks gamle Folkeviser Nr. 40, Landstad Norske Folkeviser No. 51, 52 o. s. v.), hvilket Udgiveren ikke har været opmærksom paa.

[2]) Sprogformen er derimod bleven forynget.

Træ" passer om Korset, men minder paa den anden Side om Udtrykket i Háv. „paa det Træ, om hvilket Ingen ved, af hvilket Træs Rødder det er opvokset" og støtter min Opfatning af Udtrykket i Hávamál. Anden Linje „For ondt var Folket, og god var han" har intet tilsvarende i det hedenske Digt og passer fuldstændig til den kristelige Situation. Naar det heder i Rimverserne: „Et blodigt Mærke var i hans Side, gjort med en Lanse, hvilket ikke vilde hude sig", saa maa det vistnok sammenstilles med Udtrykket „saaret med Spyd" i Háv., men nærmer sig dog mere til den sædvanlige kristelige Fremstilling. Det heder, som ellers om Kristus, at Saaret er i Siden, og at „det vilde ikke gro til" som Jesu gabende Vunde; endelig finde vi her i lance ganske samme Ord, som i den latinske Bibeloversættelse er brugt om det Vaaben, hvormed Jesus blev saaret. Ogsaa Linjen Hang he dare wi' his naeked limb stemmer overens med den kristelige Fremstilling. I Evangelierne fortælles, at Jesus blev afklædt, før han korsfæstedes, og at han hang nøgen paa Korset, er sagt udtrykkelig af Kristne fra Oldtiden af og indtil Nutiden. I Forbindelse med, at Kristus hang med nøgne Lemmer, faar det først sin fulde Betydning, at det shetlandske Rimvers lader ham hænge i' da nippin rime (i den skarpe Frost). Paa den anden Side kan dette sammenstilles med det Udtryk i det gammelengelske Digt, at Jesus hang „i den vilde Vind", og med Ordene i Háv. om Oden, at han hang „paa det vindige Træ".

Endelig slutte de shetlandske Rimvers med Ordene „Somme de lo, men andre græd", der naturlig maa forstaaes om, at Jødernes store Hob spottede den Korsfæstede, medens hans Nærmeste stod grædende derved.

De shetlandske Verslinjer vise altsaa tydelig Sammenhæng paa een Gang med Strophen om Odens Hængning i Hávamál og med den kristelige Fremstilling af Jesu Korsfæstelse, fra hvilken sidste de kun deri bestemt afvige, at de lade Guden hænge i ni Dage og ni Nætter. De vise os meget anskuelig, hvor nær den i Hávamál 138 meddelte

Mythe om Oden staar ved den kristelige Fremstilling af Korsfæstelsen. Netop fordi Strophen i Hávamál om Oden, som hang paa Træet, af en nordisk Hedning er digtet under Paavirkning af en Fortælling om Kristi Korsfæstelse, mulig endog under Paavirkning af Vers, som i Britannien var forfattede om Korsfæstelsen, netop derfor kunde Rimvers, som var nær beslægtede med denne Strophe, siden blive sungne om Kristus.

Men hvis Rimlinjerne fra Unst er opstaaede ved Ændring af Strophen om Odens Ofring eller af en dermed nær beslægtet Strophe, saa tør vi slutte, at Strophen om Odens Ofring i gammel Tid har været kjendt paa de skotske Øer. Dette i Forbindelse med den Kjendsgjærning, som i det foregaaende er paavist, at Ynglinga saga af Mythen om Odens Ofring meddeler en senere Version, som er paavirket af kristelige, fra Gaeler modtagne Forestillinger, støtter den af mig udtalte Mening, at Mythen om Odens Ofring allerede i sin ældste Fremtrædelsesform er opstaaet ved Indflydelse af Meddelelser om Kristi Korsfæstelse, som de hedenske Nordboer hørte af britanniske Kristne[1]).

IV.

Ligesom de fremmede Ord, der af Nordboerne forud for den skrevne Litteraturs Tid optoges i deres Sprog, i Form læmpedes efter det hjemlige Sprogstof og uvilkaarlig for det

[1]) Vigfusson (Corp. poet. I, lxxiv) bemærker: „. . . . the discoveries of 'Odinic fragments' in the Shetlands are utterly illusory . . . . Let us remember, putting aside all other possibilities, that Resenius' printed text, with a Latin translation, has been accessible for more than two hundred years." Jeg kan ikke dele denne Vigfussons Mening. Den poetiske Form og Udtryksmaade i de shetlandske Verslinjer og navnlig den Omstændighed, at deres Fremstilling, som ovenfor paavist, staar midt imellem Fremstillingen i Hávamál og den orthodoxe kristelige Fremstilling, synes mig at godtgjøre, at de er ægte folkelige og at de, førend Resens Oversættelse af Hávamál var udkommen, er opstaaede ved Forandring af Strophen i Hávamál eller af en nærbeslægtet Strophe. At en saadan Strophe i forandret Form har kunnet holde sig i Folkemunde til Nutiden, er ikke meget underligere end

meste sattes i Forbindelse med ægte nordiske Ord, saaledes gik det ogsaa med de religiøse Fortællinger og Forestillinger, som de nordiske Hedninger optog fra sine Naboer. De slyngede sig sammen med de religiøse Forestillinger, som fra gammel Tid af havde tilhørt Nordboerne, og forandredes ved at indgaa Forbindelser med disse; de opfattedes i et nyt Lys og, medens de tabte væsentlige Led, blev de udvidede ved Tilføielse af Træk, der oprindelig havde været dem fremmede. Dette gjælder saaledes Mythen om Offerhængningen.

Efter Strophen i Hávamál hang Oden i Galgen saaret med Spyd og ofret til Oden. I Lighed hermed var det efter flere sagnhistoriske Fortællinger Skik hos Nordboerne i Vikingetiden at ofre Mænd til Oden ved at hænge dem i Galge og gjennembore dem med Spyd. Det mærkeligste Exempel herpaa finde vi i Sagnet om Starkad og Vikar, der udførligst fortælles i Gautreks saga[1]).

Starkad, som var af Jætteslægt, kom i sin spæde Barndom til Kong Harald paa Agder, der havde indebrændt hans Fader Storverk. Siden blev Harald fældet af Hordelands Konge Hertjov, der bortførte Starkads Fosterbroder Vikar, Kong Haralds Søn, og flere anseede Mænds Sønner som Gisler. En af Hertjovs Mænd Grane, ogsaa kaldet Rossshaarsgrane (Hestehaarsgrane), der boede paa Ask paa Øen Fenring i Hordeland, førte den treaarsgamle Starkad hjem

at Tryllevers, der tildels ordret stemme overens med det i 10de Aarhundred optegnede Merseburgerkvad, har været kjendte af Almuen paa mange Steder ind i Nutiden. Desuden har vi flere Vidnesbyrd om, at der i Folkemunde paa Shetlandsøerne har været bevaret Levninger af en fjærn Fortids Digtning. Endelig minder jeg om, at Digtene Þrymskviða, Grógaldr og Fjǫlsvinnsmál er blevne omgjorte til Ballader med rimede Stropher.

Hvis Vigfusson havde sammenlignet Resens Udgave og Oversættelse, vilde han have seet, at de shetlandske Vers umulig kan have sin Kilde deri. De shetlandske Vers stemme nemlig overens med Hávamál i enkelte Tilfælde, hvor de afvige fra Resens Udgave og Oversættelse. Resen har Geire Vandadur, hvilket oversættes ved Gladio ornatum.

[1]) Fornald. s. III, 14—35; kortere hos Saxo i 6te Bog, S. 276 f. Hálfs s. Kap. 1 hentyder til et noget afvigende Sagn om Vikar.

med sig som Krigsbytte. Hos Grane var Starkad i ni Aar, blev kjæmpestor og kjæmpestærk. Siden fulgte han Vikar som hans ypperste Kjæmpe paa alle hans Hærtog. Da Starkad havde været hos Vikar i femten Aar, hændte det engang, da Kongen med sine Mænd seilede fra Agder til Hordeland, at de for stærk Modvind længe maatte ligge ved nogle Holmer. De raadspurgte da Guderne om, hvad de skulde gjøre for at faa Bør. Svaret blev, at man som Offer til Oden skulde hænge en Mand af Hæren, som skulde udvælges ved Lodkastning. Lodden traf Vikar. Herover blev alle meget bedrøvede, og Dagen efter skulde man raadslaa om, hvad herved var at gjøre. Nær Midnat kom Rosshaarsgrane til Starkad og bad ham følge sig. De roede ind til en Ø og gik der op i en Skov. Paa et rydbet Sted i Skoven fandt de Folk forsamlede til Tings. Der sad elleve Mænd paa hver sin Stol, men den tolvte Stol var tom. Paa den satte Rosshaarsgrane sig og blev af alle hilset som Oden. Han sagde, at der skulde dømmes om Starkads Skjæbne. Nu fulgte et Ordskifte mellem Tor og Oden[1]): Tor bestemte for Starkad onde Tilskikkelser og uheldige Egenskaber, men for hver ond Gave af Tor skjænkede Oden ham en god. De andre Guder, der var Dommere, tildømte Starkad alt det, Tor og Oden havde bestemt, og dermed blev Tinget opløst. Rosshaarsgrane og Starkad gik til sin Baad og roede udover. Som Løn for sin Hjælp krævede den gamle nu, at Starkad skulde sende ham Vikar, og Starkad sagde ja hertil. Da rakte Fosterfaderen ham et Spyd (geir) og sagde, at det vilde se ud som en Rørstængel (reyrsproti). Nu kom de til Vikars Folk, som Dagen grydede. Om Morgenen blev det bestemt, at man skulde udføre noget, som havde Udseende af en Ofring, og Starkad forklarede, hvorledes man skulde bære sig ad. I Nærheden stod et Furutræ, og indved Træet var en høi Stubbe. Paa denne steg Starkad op, bøiede en lang tynd

[1]) Her er det tydeligt, at den prosaiske Fremstilling med sine Rimstave er Gjengivelse af Vers.

Furukvist ned og knyttede om den Tarmene af en nyslagtet Kalv. Derpaa sagde han til Kongen: „Nu er her en Galge færdig til dig, Konge! og den ser nok ikke meget farlig ud. Kom nu hid! saa skal jeg lægge Snaren om Halsen paa dig!" Vikar steg da op paa Stubben; Starkad lagde Strikken om hans Hals og steg saa ned af Stubben. Derpaa stak Starkad Kongen med Rørstængelen, idet han sagde: „Nu giver jeg dig til Oden." Og dermed slap han Furukvisten. I det samme blev Rørstængelen til et Spyd, som gjennemborede Kongen. Stubben faldt, Kalvetarmene blev til et stærkt Taug, og Kvisten vippede Vikar høit op, saa han der lod sit Liv.

I Digtet Víkarsbálkr[1]) betegner Starkad Vikars Ofring ved Udtrykket goðum um signa. Men signa (indvie ved et helligt Tegn) er middelbart opstaaet af latinsk signare, opfattet i kristelig Forstand „betegne med Korsets Tegn". Ogsaa de Mænd, der i Hyndluljóð 28 siges at være goðum signaðir, synes at tænkes som ofrede til Oden[2]).

Fortællingen om, at Starkad ofrer Vikar til Oden, er visselig meget yngre end Strophen i Hávamál om Odens Hængning og er ikke upaavirket af denne Mythe. Müllenhoff har i sin grundige Undersøgelse om Starkad[3]) med rette fremhævet, at det oprindelige, ikke norske Sagn om ham ei er mythisk, men at Starkad, der er en poetisk Repræsentant for Krigervæsenet, først senere i Norge er bleven kombineret med en Jætte Stǫrkuðr Áludrengr og har faaet sin Ungdomshistorie tildigtet. Fortællingen om Vikars Offerhængning forudsætter nødvendig Kombinationen med Stǫrkuðr Áludrengr. Denne Jætte er i sin Oprindelse efter min Mening, som jeg en anden Gang haaber at skulle faa begrundet, ingen anden end det græske Sagns Aloiden Otos, hvem Nordmænd har overført til Fosse (Áluforsar) i sit Fædreland.

---

1) Fas. III, 35.
2) Se min Udvikling i Arkiv for nordisk Philologi I, 252—254.
3) Deutsche Altertumskunde V, 301—356.

Deraf, at Mænd ofredes til Oden ved Hængning, kaldtes han „de Hængtes Gud“ [1]), „Galgernes Herre“ [2]). Han lod sin Ravn flyve til de Hængte [3]) eller gik selv hen til Galgen [4]) og tvang ved Galder den Hængte til at tale med sig [5]).

Men den Skik at hænge Mennesker som Ofre til Guderne fandtes ikke blot hos Nordmændene i Vikingetiden. Offerhængning, især af Krigsfanger, forekommer hos flere andre germanske Folk, tildels i meget tidlig Tid, og denne religiøse Skik er ældgammel i Skandinavien. Adam af Bremen beretter, at mange menneskelige Legemer hang i de hellige Træer i Offerlunden ved Templet i Upsala [6]).

Hos Friserne i 8de Aarhundred omtales blandt forskjellige Maader, hvorpaa de dræbte de til Ofre udseede Forbrydere, ogsaa Hængning og Kvælning ved Strikke [7]).

1) Hangatýr hos Víga-Glúmr i Slutningen af 10de Aarhundred (Sn. E. I, 232, Víga-Gl. s. Kap. 27) og hos senere Skalde. Hangagoð hos Hávarðr halti i Slutningen af 10de Aarh. (Sn. E. I, 232); hanga dróttinn Yngl. s. Kap. 7.

2) Gálgavaldr i Landn. V, 10 (Ísl. ss. I, 307).

3) Flugu hrafnar tveir af Hnikars ǫxlum, Huginn til hanga en á hræ Muninn (Sn. E. II, 142).

4) Oden kaldes heimþinguðr hanga (Heiðarvíga s. i Ísl. ss. II, 142).

5) Se Hávam. 157 og Kap. 7 i Ynglinga s., hvis Forfatter vistnok har kjendt Str. 157 af Hávam.

6) Ex omni animante, quod masculinum est, novem capita offeruntur, quorum sanguine deos placari mos est. Corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo. Is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulae arbores ejus ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur. Ibi etiam canes et equi pendent cum hominibus, quorum corpora mixtim suspensa narravit mihi quidam Christianorum se septuaginta duo vidisse (Adam. l. IV c. 27).

7) I Vita s. Vulfranni († 720) hos Surius III, 374 heder det om en hedensk frisisk Høvding: ut corpora hominum damnatorum in suorum solemniis daemonum et non deorum . . . . saepissime diversis litaret modis: quosdam videlicet gladiatorum animadversionibus interimens, alios patibulo appendens, aliorum vitam laqueis acerbissimis extorquens; praeterea et alios marinorum sive aquarum fluctibus . . . submergebat. Tacitus (German. c. 12) fortæller, at Germanerne pleiede at hænge Forrædere og Overløbere i Træer. Ogsaa dette kan mulig have været opfattet som en Ofring.

Efter sin Seir over Romerne ødelagde Cimbrerne alt, hvad de havde erobret, vistnok for at gjøre det, der var bestemt for Guderne, uskikket til menneskelig Brug, og ophængte, vistnok som Ofre, de fangne Mennesker ved Strikker i Træer[1]). Af størst Vigtighed for os her er, hvad Prokop i sin gotiske Krig (II, 15) ved Aaret 545 har skrevet om Thuliterne (d. e. Skandinaverne): „De er overordentlig flittige til at ofre alle Slags Ofre. Men af Ofre er dem det skjønneste den første Mand, de tage tilfange i Krigen. Denne ofre de nemlig til Ares, efterdi de ansee denne Gud for den største. Men de ofre Krigsfangen paa den Maade, at de ikke simpeltvæk slagte ham, men hænge ham i en Galge af Træ (ξύλου) eller kaste ham i Tjørne eller dræbe ham ved andre ynkelige Dødsmaader."

Da Oden var Krigsgud og tillige den øverste Gud, er Prokops Ares vistnok at forstaa som Wodan, Óðinn, og ikke som Týr[2]). Stedet hos Prokop godtgjør altsaa, at den Skik at ofre Mennesker til Oden ved Hængning var ældre hos Nordboerne end den ved Vikingetogene mod Vest fremkaldte Paavirkning af kristne Forestillinger. Den maa tværtimod ansees for en ældgammel ægte germansk religiøs Skik[3]). Derimod er der i Prokops Ord ingen Antydning til, at Nordboerne paa hans Tid skulde have kjendt en Mythe om, at deres øverste Gud selv skulde være bleven hængt som Offer, og til at de i Krigsfangernes Hængning som Ofre til den høieste Gud skulde have seet en Efterligning af Gudens egen Offerhængning[4]). Tværtimod er det klart, at ialfald Prokop ikke har tænkt sig noget saadant. Thi efterat han

---

[1]) Oros. V, 15.

[2]) Saaledes ogsaa Thaasen i Nord. Univ. Tidsskr. II, 4, S. 103. Hos Saxo lib. II, p. 106 er Mars Oversættelse af Óðinn. Jfr. Grimm Deutsche Myth.[3] 109.

[3]) Om Offerhængning sammenlign Liebrecht Zeitschr. f. deutsche Myth. II, 405 ff., Orient u. Occident II, 274 f.

[4]) Den her bekjæmpede Opfatning er forsvaret af Thaasen Nord. Univ. Tidsskr. II, 4, 102—106.

har fortalt, at Thuliterne ofre Krigsfangen ved Hængning, lægger han til: „eller de kaste ham i Tjørne eller dræbe ham ved andre ynkelige Dødsmaader". Og det kan jo ikke tænkes, at man forestillede sig, at Wodan havde undergaaet alle disse forskjellige Dødsmaader. Resultatet af det, som jeg i det foregaaende har udviklet, bliver altsaa, at Mythen om, at Oden hang i Galgen som Offer, først er opkommen i Vikingetiden ved Indflydelse af irske eller engelske Kristnes Fortælling om Kristus, medens den Skik at ofre Mennesker til Oden eller Wodan ved Hængning er ældgammel hos Nordboerne og ægte germansk. Men denne Skik maatte i høi Grad virke med til, at Fortællingen om Kristus, der som Offer hang i Galgen, optoges af hedenske Nordboer forvandlet til en Mythe om Oden, og maatte uvilkaarlig sættes i Forbindelse med Gudens egen Offerhængning.

Vi har hørt, at Starkad udtalte Ordene „Nu giver jeg dig til Oden", idet han stak Vikar med Spyd. I Ynglinga saga fortælles det, at Oden strax før sin Død lod sig mærke med Spydsod, og umiddelbart derefter tilføies, „og han tilegnede sig alle vaabendøde Mænd". „Njord", heder det ligeledes i Yngl. s.[1]), „døde af Sygdom, han lod sig ogsaa mærke til Oden, før han døde." Man ofrede altsaa Mænd til Oden ved at gjennembore dem med Spyd eller endog — uden Forbindelse med Hængning — blot ved før deres Død at ridse dem ved Spydets Od. Og alle, som faldt for Spyd, var Odens Ofre. Ved at gjennembores eller lige før sin Død at ridses med Spyd fik Krigeren det hellige Mærke, der betegnede den Døde som ofret til Oden, til ham, der af Skaldene[2]) kaldtes „Spydenes Herre". Guden selv eier et Spyd, ved hvilket Helte som Helge Hundingsbane[3]) og Sigmund Volsung[4]) vies til Døden som givne til Oden.

---

[1]) Kap. 11.

[2]) geira dróttinn Egil Skallagrimssøn i Sonatorrek.

[3]) Helgakv. Hund. II Prosastykket foran Str. 30; Str. 34; Prosastykket foran Str. 39; Str. 50.

[4]) Vǫls. saga Kap. 11.

Allerede Fortællingen om Sigmund viser, at Spydet viede Mennesker til Oden ikke blot, naar de gjennemboredes eller ridsedes dermed. Ofte omtales det, at Spydet slynges over de til Ofre udseede Mennesker, idet de Ord, hvorved de gives til Oden, samtidig udtales. Da den svenske Konge Erik skulde stride mod Styrbjørn, gik han til Odens Tempel og viede sig selv til ham for at faa Seier. Lidt efter saa han en stor Mand med sid Hat; han rakte Erik en Rørstængel og sagde, at han skulde skyde den over Styrbjørns Hær med de Ord: „Oden eier eder alle." Da han havde skudt, saa han et Spyd (gaflak) flyve i Luften over Styrbjørns Mænd. De blev slagne med Blindhed og fandt der alle sin Død, medens den danske Konge, som var Styrbjørns Forbundsfælle, frelste sig med sine Folk ved Flugten [1]). Denne Fortælling har det tilfælles med Starkad-Sagnet, at Oden rækker en Rørstængel, der siden viser sig som et dræbende Spyd [2]).

Allerede Krigen mellem Æser og Vaner begyndte med, at Oden skjød sit Spyd ind i den fiendtlige Hær [3]). Til dette mythiske Forbillede slutter sig flere andre Sagn. Efterat Gizurr Grýtingaliði har raabt til Hunerne, at Oden er dem gram, og efter at han har stævnet dem til Kamp med Goterne, udtaler han følgende Ord: „Gid Oden maa lade Spyd flyve efter det Ønske, jeg udtaler [4]).

I Eyrbyggja saga fortælles det, at Steinþórr paa Eyrr, da han skulde kjæmpe med Snorri goði, „efter gammel hedensk Skik skjød et Spyd over Snorres Flok til Lykke for sig" [5]). Den religiøse Skik ved Spyd at ofre Mænd til Oden og den Forestilling, at alle, som gjennemboredes med Spyd,

[1]) Styrbjarnar þáttr i Fms. V, 250 = Flat. II, 72.

[2]) Ligeledes heder det om den Bue, Oden tager frem, da han hjælper Hadding, hos Saxo p. 52: primum exilis visa, mox cornu tensiore prominuit.

[3]) Vǫluspá 24: fleygði Óðinn ok í fólk um skaut.

[4]) Hervar. s. I, Kap. 14 (S. Bugges Udg. S. 584): láti svá Óðinn flein fljúga (oprindelig vel fleygi Óðinn), sem ek fyrir mæli!

[5]) Eyrb. s. K. 44: þá skaut Steinþórr spjóti at fornum sið til heilla sér yfir flokk Snorra.

blev Odens Ofre, er igjen en speciel Fremtrædelsesform af den mere omfattende og paa mange Steder udtalte Forestilling, at alle, som faldt for Vaaben, ogsaa for Sværd, blev Odens Ofre og kom til ham i Valhal for at fylde Einherjernes Flok.

Disse Forestillinger staa paa den ene Side i Forbindelse med hjemlige religiøse Handlinger og Forestillinger, som tør antages at have været sædvanlige i Norden forud for Vikingetiden. Man ofrede Mennesker, især vistnok Krigsfanger og Fiender, mod hvem man kjæmpede i Slag, navnlig, tør vi tro, til Wodan eller Oden, der vistnok allerede dengang betragtedes som Krigens Gud. Til Støtte herfor tør vi beraabe os ikke blot paa det før anførte Udsagn af Prokop om Thuliterne, men ogsaa paa Efterretninger om sydligere boende beslægtede Folk. Tacitus[1]) fortæller, at Germanerne mest af alle Guder dyrkede Mercur, til hvem de paa visse Dage ofrede Menneskeofre. Da der var udbrudt en Krig om nogle Saltkilder mellem Hermundurerne og Chatterne, blev den fiendtlige Hær af Hermundurerne, for at de kunde vinde Seir, indviet og ofret til „Mars og Mercur“ [2]).

Vi tør ogsaa tro, at det var en ældgammel hjemlig Forestilling, at Wodan, Oden, som Krigsgud bar et Spyd. Saaledes var hos Romerne og hos andre italiske Folk Lansen (hasta, curis) ældgammelt Symbol for Krigsguden Mars[3]). Og ligesom i Norden Spyd udskydes over den fiendtlige Hær, saaledes slyngede den romerske Præst fetialis, idet han forkyndte et fremmed Folk Krig, over Grænsen en jærnbeslagen eller blodig og ved Odden brændt Lanse[4]).

De i det foregaaende sammenstillede Oplysninger godtgjøre, at hjemlige og fremmede, gamle og nye Elementer

---

1) German. Kap. 9.
2) Tac. Annal. XIII, 57. Grimm Deutsche Myth.^{2} 38 f.; W. Müller Geschichte u. syst. d. altdeutsch. rel. 49—51; Müllenhoff i Haupts Zeitschr. f. deutsch. Alt. XII, 406.
3) Preller Röm. Myth.^{2} 299 f.
4) Preller Röm. Myth.^{2} 223.

her er forunderlig sammensmeltede i Vikingetidens Odens-Mythe. Denne Tids nordiske Høvdinger, for hvem Kamp var Menneskets ypperste Gjærning og hos hvem Betragtningen af Menneskets Bestemmelse og Liv efter Døden herved væsentlig blev bestemt, forbandt med de gamle germanske Forestillinger om de paa Valpladsen faldne eller fangne Krigere, som ofredes til Oden, Forestillinger, som grundede sig paa de Kristnes Fortællinger om Troens Helte, Blodvidnerne, som ofrede sig for Kristus og af ham modtoges i Paradis. Men istedenfor Korsets Tegn, hvorved de kristne Martyrer betegnede sig som viede til Kristus, afgav hos de hedenske Vikinger Krigsgudens gamle Attribut, Spydet, det Mærke, hvorved de viedes til Oden. Ogsaa med Hensyn til Spydet forene de paa kristent Grundlag hvilende Forestillinger sig med de oprindelige nordiske. Det skyldes Fortællingen om, at den paa Korset hængende Kristi Side blev gjennemboret med en Lanse, at den i Galgen hængende Oden siger sig at være saaret med Spyd, men denne Forestilling kunde saa meget lettere fæste sig hos en nordisk Skald, forbi Nordboerne fra gammel Tid af havde ofret Mænd ved Spyd til Oden [1]). Derfor blev ogsaa, uafhængigt af den kristelige Opfatning, Odens Ridsning med Spyd Tegnet paa, at han var ofret til Oden, selv til sig selv.

Her maa ogsaa fremhæves den af den russiske Sagnforsker A. Wesseloffsky [2]) paapegede umiskjendelige Sammenhæng mellem den islandske Fortælling om Kong Erik, som beder til Oden og af ham faar en Rørstængel, hvilken han paa Odens Bud med Ordene „Oden eier eder alle" slynger over den fiendtlige Hær til dennes Tilintetgjørelse, og et kristeligt Sagntræk i en sydeuropæisk Digtning fra den senere Middelalder. I et Ridderdigt „Historia della reina d'Oriente" [3]),

---

1) En lignende Opfatning udtales af Vigfusson Corp. poet. I, 409.

2) I Ateneo Italiano 1866, 15. Aprile p. 9; her anført efter Liebrecht i Germania XVI, 214 f.

3) Udgivet af Anicio Bonucci som Nr. 41 af „Scelta di Curiosità Letterarie, Bologna, Romagnoli."

der er forfattet henimod Slutningen af 14de Aarhundred af Florentineren Antonio Pucci, findes blandt andre Spor af Folkesagn følgende Episode. Da Østens Dronning ser Kongen af Roms frygtelige Hær rykke frem mod sig, anraaber hun i sin Nød Himmelen om Hjælp. „Efter at Bønnen var udtalt, viste et Lam sig for hende og sagde: „Frygt ikke! thi Gud elsker dig og har befalet mig ikke at forlade dig." Derpaa sagde det til hende: „Tag denne Vaand (bacchetta)! slyng den ud blandt dine Fiender med de Ord: „Farer som Røg for Vinden!" da vil dit Hjærte blive tilfreds med dem." Efterat denne hellige Røst havde lydt, steg den høie Dronning til Hest. Hun gjorde det hellige Korses Tegn for sig og red derpaa mod sine Fiender. Da hun naaede dem, slyngede hun i fuld Krigervildskab Vaanden blandt dem med de Ord, som Lammet havde nævnt. Og hele dette Folk flygtede" [1]).

Det er usandsynligt, at Kristus i dette Sagn oprindelig skulde være optraadt i Lammets Skikkelse, thi dette er urimeligt, hvor han overrækker en Stav; i en tidligere Version af Sagnet kan han have vist sig i menneskelig eller overmenneskelig Skikkelse, men derhos være bleven betegnet som „Lammet". Her, som i flere andre Sagn, svarer det kristelige Sagns Kristus til det nordiske hedenske Sagns Oden. Jeg holder det dog ikke for sandsynligt, at det italienske Sagn middelbart skulde være opstaaet af et germansk hedensk Sagn om Wodan. Jeg tror snarere, at man i en gammel kristelig legendarisk Fortælling maa søge Forbindelsesledet mellem det nordiske Sagn, som er optegnet i en islandsk Skindbog fra Slutningen af 14de Aarhundred, og det italienske Sagn.

V.

Min Undersøgelses Gang har længe maattet svinge ud til forskjellige Sider, for at oplyse det Forhold, hvori Mythen om Odens Offerhængning staar til beslægtede nordiske Tra-

[1]) Cant. II, 13. 14.

ditioner, og for derigjennem nøiere at bestemme Mythens kristelige Forudsætninger paa den ene Side, paa den anden dens Tilknytning til oprindelig nordiske Forestillinger. Jeg vender nu tilbage til Hávamál. Efterat „den Høie" har fortalt, at han hang paa det vindige Træ, meddeler han i det følgende, som Stropherne er ordnede i det gamle Haandskrift, at han faldt fra Træet og i Dybet udviklede sig til fuld Kraft og Visdom i Ord og Daad. Han ridsede tryllekraftige mystiske Tegn og steg saa igjen op fra Dybet. Endelig opregner han Tryllesange, som give ham Magt over den hele Natur og over Menneskenes Sind.

I Hávamál finde vi tillige Oplysning om, til hvem og hvor Oden aabenbarede disse guddommelige Mysterier.

Efterat Oden har fremsagt sytten Tryllesange [1]), kvæder han følgende Strophe [2]):

Ljóða þessa
mun þú, Loddfáfnir!
lengi vanr vera;
þó sé þér góð, ef þú getr,
nýt, ef þú nemr,
þǫrf, ef þú þiggr!

---

[1]) Hávamál Str. 146—162.

[2]) Hildebrand i sin Udgave har vel med rette betegnet Ljóða þessa — þiggr som en Strophe for sig. De umiddelbart forudgaaende Ord:

Þat kann ek it XVIIda,
at mik mun seint firrask
it manunga man

er visstnok Brudstykke af en Strophe for sig, dog ikke, som Hildebrand mener, første Halvstrophe, saa at den tilsvarende anden Halvstrophe skulde være tabt. Efter Bygningen af de tilsvarende Stropher formoder jeg:

Þat kann ek it sjautjánda,
[ef . . . . . .
. . . . :
svá ek. . . ,]
at mik mun seint firrask
it manunga man.

Jfr. Str. 149, 155, 157, 150, 152.

„Disse Vers vil du, Loddfaavner! længe være foruden; dog være de dig gode, om du faar (lærer) dem, nyttige, om du næmmer dem, til Tarv, om du modtager dem!"

Hvis de Stropher, som i det gamle Haandskrift er sammenstillede, med rette høre sammen, er det altsaa til Loddfáfnir, Oden har aabenbaret sin Ofring i Galgen, sit Fald fra Træet, sin Opstandelse og sine Undergjærninger[1]). Digtets Slutningsstrophe[2]) lærer os, at det er „i den Høies Hal", altsaa i Valhal, i Himmelen, Oden har kvædet for Loddfáfnir disse Mysterier. Og Loddfáfnir meddeler igjen til Andre, hvad han har hørt[3]):

Mál er at þylja
þular stóli á
Urðar brunni at;
sá ek ok þagðak,
sá ek ok hugðak,
hlýdda ek á manna mál.

Of rúnar heyrða ek dœma,
né um ráðum þǫgðu
Háva hǫllu at,
Háva hǫllu í,
heyrða ek segja sva[4]).

---

1) Med urette har Vigfusson (Corp. poet. I, 20, 28) fjærnet Strophen Ljóða þessa mun þú, Loddfáfnir! — þiggr fra det Sted, hvor den staar i Haandskriftet. Udtrykket Ljóða þessa (disse Stropher, disse Tryllevers) viser tydelig tilbage til Ordet Ljóð i Str. 146 og er at forstaa om de ljóð, som er meddelte i Str. 146—162. Naar Henvendelsen til Loddfáfnir følger umiddelbart efter det syttende Tryllevers, saa er det, fordi Oden ikke vil meddele ham det ene Tryllevers, som han endnu kan, det attende, til hvilket han hentyder i Str. 163.

2) Hávamál 164. Müllenhoff (Deutsche Alt. V, 251 f.) paastaar uden tilstrækkelig Grund, at Slutningsstrophen ikke passer til Str. 138—163, men kun til Str. 112—137. Jfr. Sigrdr. Str. 19.

3) Háv. 111.

4) Med Of rúnar heyrða ek dœma begynder jeg en ny Strophe. Dennes anden Halvdel er uregelret bygget derved, at Langlinjen Háva hǫllu í staar der, hvor regelret et Linjepar skulde forekomme. Lignende Uregelmæssigheder findes i Háv. 143, 142, 80, 164. Jeg vil hermed ikke have paastaaet, at alle disse Stropher er bevarede i sin oprindelige Versform.

„Tid er at tale paa Talerens Sæde ved Urdebrønden; jeg saa og taug, jeg saa og gav Agt, jeg lyttede til Mandemaal. Om Runer (hemmelighedsfulde Tegn) hørte jeg tale, ei heller taug de om (Runernes) Udtydning ved den Høies Hal, i den Høies Hal, jeg hørte følgende Ord."

At disse to Stropher udtales af Loddfáfnir, godtgjøres derved, at de Raad, som følge umiddelbart efter i Haandskriftet[1]), henvendes til Loddfáfnir, og derved, at det næstfølgende Afsnit, hvori Oden fortæller om sin Offerhængning og opregner de Tryllevers, han kan, ligeledes ifølge det gamle Haandskrift henvendes til Loddfáfnir, saaledes som jeg ovenfor har vist.

De to Stropher, i hvilke Loddfáfnir taler, og alle de følgende Stropher, som indeholde Odens Ord til Loddfáfnir, danne egentlig et Digt for sig, forskjelligt fra alle de foregaaende Stropher fra Begyndelsen af (Hávamál 1—110). I disse taler nemlig ikke Loddfáfnir, ei heller tales der til ham.

Men det Digt, som indledes ved Loddfaavners Ord (Hávamál Str. 111—164), foreligger os ikke i sin oprindelige Form og rigtige Sammenhæng. Først giver Oden Loddfaavner Raad, som indeholde praktiske Leveregler, hvilke i det os foreliggende Haandskrift afsluttes ved Raad om ikke med Skjældsord og uden en Skjærv at afvise den fattige Vandrer[2]) og ved Raad imod Beruselse, Sygdomme, Forgjørelse og andet Ondt[3]).

Umiddelbart ovenpaa den sunde, hverdagslige Livsvisdom og de til Overtro bundne medicinske Recepter kommer nu i i det gamle Haandskrift høist overraskende, uden nogen Overgang eller Forbindelse[4]) den lig en religiøs Aabenbaring klingende Strophe om den øverste Guds mystiske Offerhæng-

[1]) Hávamál 112—137.
[2]) Hávamál 135, 136.
[3]) Hávamál 137.
[4]) Som saadan kunde ikke gjælde Forekomsten af Ordet rúnar i Str. 137 ved Siden af en Mængde Lægemidler, selv om Ordet hørte til Strophen i dens oprindelige Form.

ning: „Jeg ved, at jeg hang paa det vindige Træ —". En saadan Strophefølge synes mig ikke at kunne være den oprindelige.

Fremdeles synes det mig umiskjendeligt, at den høitidelige Tone i Loddfaavners indledende Ord „Tid er at tale paa Talerens Sæde —" og den hellige Sphære, hvortil vi her hensættes, da han ved Urdebrønden taler om Mysterier, til hvilke han har lyttet i den Høies Hal, stikker meget stærkt, ja næsten komiskt af imod den lave, dagligdags Kreds, hvortil vi sænkes ved de i det gamle Haandskrift umiddelbart følgende Stropher, af hvilke den første [1]) meddeler det Raad: „Staa ikke op om Natten, med mindre du skal ud for at speide eller til Udhuset i nødvendigt Ærende." Det er ikke sligt, man først og fremst venter at høre, naar Loddfaavner vil fremsige det, hvortil han har lyttet i den høieste Guds Hal, hvor han hørte Udtalelser of rúnar (om hemmelighedsfulde Tegn), selv om han lægger til né um ráðum þǫgðu. Derimod egner den Stemning og den Sphære, i hvilken Loddfaavners indledende Ord hensætte os, sig fuldstændig for den Aabenbaring af Oden, som begynder med Ordene „Jeg ved, at jeg hang paa det vindige Træ". Denne meddeles ifølge Slutningsstrophen „i den Høies Hal", hvor Loddfaavner efter sine indledende Ord har hørt, hvad han gjengiver. I denne Aabenbaring gives Meddelelser om „Runer" (underkraftige, mystiske Tegn), ligesom Loddfaavner har sagt, at han i den Høies Hal hørte tale „om Runer". Og Udtrykkene of rúnar — um ráðum i Str. 111 synes parallele med Ordene Rúnar munt þú finna ok ráðna stafi i Str. 142, saa at ráðum svarer til Verbet ráða i Betydning „udtyde" og betegner Udtydningen af de hemmelighedsfulde Tegn [2]).

[1]) Háv. 112.

[2]) Jfr. Str. 144: Veiztu hvé rista skal? veiztu hvé ráða skal? Ligesom ráð i Betydning af „Raad som gives" staar ved Siden af ráða „at give Raad" og ráð „Raadighed over" ved Siden af ráða „have Raadighed over", saaledes tør vi ved Siden af ráða „udtyde" antage ráð i Betydning „Udtydning". Finn Magnusen har ligeledes oversat ráðum ved „Forklaring".

Af alt, hvad jeg her har anført, fremgaar det, tror jeg, som et sikkert Resultat, at Strophernes oprindelige Rækkefølge er[1]):

Mál er at þylja
þular stóli á
Urðar brunni at;
sá ek ok þagðak,
sá ek ok hugðak,
hlýdda ek á manna mál.

Of rúnar heyrða ek dœma,
né um ráðum þǫgðu
Háva hǫllu at,
Háva hǫllu í,
heyrða ek segja svá:

„Veit ek, at ek hékk
vindga meiði á, o. s. v.

De Stropher (Háv. Str. 112—137), som meddele praktiske Leveregler, adskille altsaa det sammenhørende og er senere indkomne, hvor de findes i det gamle Haandskrift.

Først digtedes, som jeg antager[2]), de Stropher, som indeholde Loddfaavners indledende Ord (Tid er at tale o. s. v.), tilligemed de Stropher, hvori Oden aabenbarer ham sin Hængning, sit Fald fra Træet, samt de Runer og Tryllevers, han har lært. En Skald, som kjendte disse Stropher og som i Udtrykket né um ráðum þǫgðu forstod Ordet ráðum om Raad, der gaves Loddfaavner, sammenstillede derpaa en Række Stropher, som meddele praktiske Leveregler, med den for dem fælles Henvendelse:

Ráðumk[3]) þér, Loddfáfnir!
en þú ráð nemir,

[1]) At denne Strophefølge er den rette, er paapeget af Vigfusson (Corp. poet. I, 23 f.), og jeg havde uafhængig af ham fundet det samme.

[2]) Jeg afviger her fra Vigfusson Corp. poet. I, 16—20.

[3]) Skindbogen har Raðomc. Brugen af den reflexive Form strider mod den sædvanlige Udtryksmaade; jfr. Fáfn. 20: Ræð ek þér nú, Sigurðr;

njóta mundu, ef þú nemr,
þér munu góð, ef þú getr.

„Jeg raader dig, Loddfaavner! og næm du de Raad! de vil bringe dig Lykke, om du næmmer dem; de vil være dig gode, om du lærer dem."

Sammenligningen af Digtet Sigrdrífumál synes at vise, at Raadene til Loddfaavner (Str. 112—137) blev digtede til og indsatte paa sin nuværende Plads ikke længe efter, at de oprindeligere Loddfáfnismál (Str. 111 og 138 ff.) var digtede. Sigrdrífumál omfatter nemlig ligesom Slutningen af Hávamál paa een Gang Meddelelser om Runer og praktiske Raad for Livet, dog i omvendt Orden. Flere af de praktiske Raad i Sigrdr. stemme nær overens med de Loddfaavner givne Raad [1]). Runeafsnittet i Sigrdr. viser enkelte, neppe tilfældige Berørelser baade med de Stropher, hvori der gives Loddfaavner Raad [2]), og med Runeafsnittet i Hávamál [3]). Det maa derfor sikkerlig antages, at det ene Digt er opstaaet under Benyttelse af det andet. Jeg formoder, at den Digter, som lod Sigrdriva meddele baade Kundskab om Runer og praktiske Raad og hvis Arbeide er ældre end Grípisspá, har kjendt de Loddfaavner givne Raad (Háv. Str. 112 ff.) i Forbindelse med Runeafsnittet i Hávamál [4]).

Sigrdr. 22 ff.: Þat ræð ek þér. Mulig er det oprindelige Ráðom (vi raade); Flertalsform valgt paa Grund af þogðu Str. 111. Dog heder det i Str. 118 ek sá i Ental.

[1]) Sammenlign Sigrdr. 24 med Háv. 122; Sigrdr. 26—28 med Háv. 113, 114; Sigrdr. 32 med Háv. 115. Jfr. Edzardi i Paul og Braunes Beiträge VIII, 357.

[2]) Det Ønske, hvormed Meddelelsen om Runer i Sigrdr. afsluttes, njóttu, ef þú namt (Str. 19) minder baade om njóta mundu, ef þú nemr Háv. 112 ff., njóti sá er nam Háv. 164 og om sé þér . . nýt, ef þú nemr Háv. 162. (Ønsket i Hávamál klinger igjen i Sn. E. I, 204: njóttu nú, sem þú namt.) Udtrykket i Sigrdr. 5: líknstafa, góðra galdra ok gamanrúna er beslægtet med Udtrykket i Háv. 120: góðan mann teygðu þér at gamanrúnum ok nem líknargaldr . . .

[3]) Sammenlign Sigrdr. 13, 1—6 med Háv. 142. Der tillægges Runerne i Sigrdr. tildels samme Virkninger som Trylleverserne i Hávamál.

[4]) Müllenhoff har ved sin Behandling af Háv. og Sigrdr. i Deutsche

Fremdeles kan det ikke være en tilfældig Lighed, neppe heller forklares af den for Digte i ljóðaháttr fælles Stil, naar det i Háv. 112 ff. til Loddfáfnir siges:

Ráðumk þér, Loddfáfnir!
en þú ráð nemir,

og i Fáfn. 20 af Fáfnir siges:

Ræð ek þér nú, Sigurðr!
en þú ráð nemir.

Der maa her vistnok være Efterligning paa en af Siderne, og jeg formoder, at Fáfnismál her forudsætter Loddfáfnismál. Dette støtter det i det foregaaende formodede Forhold mellem Sigrdrífumál og de to sidste Afsnit af Hávamál, thi Fáfnismál synes, som Vigfusson antager, at være skabt af samme Digter som Sigrdrífumál.

VI.

Hvem er nu Loddfáfnir? Hvad betyder hans Navn? Hvorledes er den Forestilling opstaaet, at Oden aabenbarer ham sine Mysterier og at Loddfáfnir igjen meddeler disse til Andre? Paa intet af disse Spørgsmaal har Nogen hidtil kunnet give et tilfredsstillende Svar.

Müllenhoff har i sin „Deutsche Altertumskunde" V, 1 udførlig behandlet Loddfaavners Optræden og de Stropher, som knytte sig til hans Navn. Hans Opfatning er aldeles forskjellig fra den, som jeg i det nærmest forudgaaende har udviklet og som jeg i det følgende skal fremsætte. Min Forklaring af Loddfáfnir skal forhaabentlig vise, at Müllenhoffs Opfatning af denne Person er forfeilet. Men inden jeg fremsætter min egen Forklaring, maa jeg her i Korthed vise,

Altert. V, 1 ikke været opmærksom paa dette særlige Forhold mellem begge Digte.

at Müllenhoffs Opfatning grunder sig paa en vilkaarlig og utilstedelig Behandling af det Digt, hvori Loddfáfnir nævnes.

De af Loddfáfnir udtalte Indledningsvers, som i sin traditionelle Form ikke passe til Müllenhoffs Theorier, mishandler han slemt. Han stryger uden videre følgende Linjer, der betegnes som „raa“:

of rúnar heyrða ek dœma,
né um ráðum þǫgðu,
Háva hǫllu at,
Háva hǫllu í,
heyrða ek segja svá.

At Hensyn til Metret ikke kan berettige os til at stryge disse Linjer, har jeg ovenfor paavist. Naar Müllenhoff finder Linjerne urimelige, bl. a. forbi de lade Loddfaavner „opfange sin Visdom, Gud ved hvor, i den blaa Luft“ [1]), saa gaar han ud fra den ubevislige Forudsætning, at Loddfaavner ikke er en mythisk Person. For en besindig Kritik vil Udtrykket Háva hǫllu í i Str. 111 støttes derved, at dette i en Indledningsstrophe brugte Udtryk gjentages i Slutningsstrophen (Str. 164), men ellers ikke i det til Loddfaavner knyttede Afsnit; Müllenhoff fjærner Udtrykket paa begge Steder [2]). Rigtigheden af Udtrykket Háva hǫllu í „i den Høies Hal“ som Betegnelse for det Sted, hvor Loddfaavner har hørt mystiske Meddelelser af og om Oden, godtgjøres ogsaa ved Analogien af den Fortælling, som danner Rammen i Gylfaginning, nemlig Fortællingen om, at Ganglere eller Gylve i Valhal eller Háva hǫll [3]) af Høi, Jævnhøi og Tredje (Væsener, hvis Navne bruges som Odens Navne) faar Meddelelser om Guderne.

Til Forsvar for Linjernes Ægthed kan fremdeles anføres, at man i senere tildigtede Verslinjer ikke venter at finde ægte gamle Udtryk, der ellers ei kan paavises; men saadanne forekomme i de af Müllenhoff strøgne Linjer [4]).

[1]) Deutsche Alt. V, 252.
[2]) Deutsche Alt. V, 251 f., 269.
[3]) Sn. E. I, 36; II, 253.
[4]) Udtrykket þegja um einhverju er ellers ikke paavist, men at det er

Fremdeles forandrer Müllenhoff i Str. 111 manna mál, der støttes ved den følgende Flertalsform þęgðu, tværtimod baade phonetisk og palaeographisk Sandsynlighed til Háva mál.

Endelig løsriver Müllenhoff Urðar brunni at fra det foregaaende, hvortil Ordene efter Metrets Krav nødvendig maa høre, og lader dem være Led af den Sætning, som den følgende Halvstrophe danner[1]).

Saa slemt maa Müllenhoff mishandle de Vers, der indeholde Loddfaavners indledende Ord, for at kunne give dem Plads foran de Stropher, som indeholde Odens Raad til Loddfaavner. Og dog finder Müllenhoff selv, at der er en saadan Modsætning mellem Indledningslinjerne, endog i den af ham tilstudsede Skikkelse, og det første Raad til Loddfaavner „Staa ikke om Natten, med mindre du skal ud for at speide eller for at forrette din Nødtørft", at han kun veed at forklare den ved at gjøre Loddfaavner til en Skryder og en Løgner, der holder sine Tilhørere for Nar[2]). I Sandhed et smukt Resultat efter saa store Anstrængelser!

Men hermed er de Urimeligheder, Müllenhoff byder os om Loddfáfnir som sikre af Kritikken vundne Resultater, endnu ikke til Ende. Loddfaavner skal være en Spillemand,

---

rigtigt, godtgjøres af det sædvanlige prosaiske þegja yfir einhverju; um er aabenbart her, som ellers, traadt istedenfor of (uf). Ogsaa ráð „Udtydning" synes paa een Gang at være enestaaende og rigtigt Udtryk.

1) At Ordene Urðar brunni at nødvendig maa høre til det foregaaende og ikke til det efterfølgende, godtgjøres ved Forholdet mellem de to Halvstropher i omtrent 550 Stropher i ljóðaháttr i Sæmundar Edda. Den af Müllenhoff og flere andre Fortolkere antagne Interpunction har metrisk kun Støtte i en eneste Strophe efter Udgaverne, nemlig Lok. 20; men allerede Sv. Grundtvig har seet, at den gjængse Opfatning her er feilagtig. Jeg sætter Komma efter geði, forstaar glapþi upersonligt og sveinn inn hvíti som Subject alene til gaf; for Stillingen af er i Linje 5 jfr. Stillingen af ef i Str. 4. Altsaa: „Jeg vil nu nævne det, at du daaredes."

2) Deutsche Alt. V, 1, S. 267: „Loddfafnir ist ein flunkerer wie nur einer seines gleichen und macht daraus kein hehl: er bedient sich der fiction und erhabenen einkleidung nur, um seiner werten zuhörerschaft einen possen zu spielen."

Sanger eller Taler af Profession, og denne Spillemands personlige Forhold skal vi lære at kjende gjennem de ham af Oden givne Raad. Naar det saaledes af Oden udtales: „Jeg raader dig, Loddfaavner! hav aldrig til Spot eller Latter den fremmede Gjæst eller den fattige Vandrer (gest né ganganda)" og „Jeg raader dig, Loddfaavner! udskjæld ikke den fremmede Gjæst og driv ham ikke paa Dør, gjør vel mod Tiggeren", saa slutter Müllenhoff, at Loddfaavner selv var en fattig Djævel, der vandrede om med Tiggere. Men en saadan Slutning er jo umulig, da Raadet gives Loddfaavner. Man kunde med større Ret slutte (hvad jeg naturligvis ikke slutter), at Loddfaavner var en velhavende Mand, hvis Hus blev gjæstet af mange Fattige.

Naar det heder „Jeg raader dig, Loddfaavner! le aldrig af den gamle Taler (hárum þul)!" saa skal dette Udtryk „den gamle Taler" betegne eller medindbefatte Loddfaavner selv. Var Loddfaavner en norsk Taler af Profession, som vilde formane sine Tilhørere til at behandle ham og Folk i hans Stilling med Hensynsfuldhed og som vilde give denne sin Formaning guddommelig Hjemmel, saa kunde han sige: „Oden har befalet mig at sige Eder, at I ikke skal le af den gamle Taler." Derimod kunde Ingen, selv ikke en Storskryder, der vilde holde sine Tilhørere for Nar, falde paa at lade Oden sige: „Jeg raader dig, Loddfaavner! le ikke af den gamle Taler!" eller med andre Ord falde paa at lade Oden raade Loddfaavner til ikke at le af — sig selv.

Betydningen af Navnet Loddfáfnir kan Müllenhoff ikke forklare, uagtet han famler omkring lige til græsk λάσθη, og det er da en aldeles vilkaarlig Paastand af ham, at dette Navn betegner Sangeren eller Taleren af Profession [1]).

Naar der spørges om, hvem Loddfaavner er, gjælder det først at afgjøre, om han er en mythisk Person eller ikke. Den Omstændighed, at han siger sig at have hørt, hvad han meddeler, af Oden, kan rigtignok, som Dietrich [2]) har paa-

[1]) Deutsche Alt. V, 252.

[2]) Zeitschrift für deutsches Alterthum III, 424.

peget, ikke være tilstrækkelig til at betegne ham som en mythisk Person, da det fortælles, at en unævnt svensk Hedning (quidam) paa Ansgars Tid i en Tale til det svenske Folk paastod, at han havde været i Gudernes Forsamling og der havde faaet det Paalæg i deres Navn at protestere mod Dyrkelsen af den kristne Gud[1]). Men Lodbfaavner har ikke alene hørt, hvad han meddeler, af den Høie (d. e. Oden) i den Høies Hal; det er tillige ved Urdebrønden, han gjengiver, hvad han har hørt. Dette synes at godtgjøre, at han ene og alene er en mythisk-poetisk Person. Herfor taler ogsaa hans Navn, der aabenbart, hvad det saa end betyder, ikke er et virkeligt historisk nordisk Navn, men poetisk i sin Oprindelse. Endelig støttes dette ved Analogien af Gylve eller Ganglere, der i Valhal af Høi, Jævnhøi og Tredje hører Meddelelser om Guderne; thi Gylve er en blot og bart mythisk-poetisk Person.

VII.

Ligesom Mythen om Odens Offerhængning stammer fra Meddelelser om Kristi Korsfæstelse, saaledes er det efter min Mening en kristelig mystisk Fortælling, som alene kan sprede det Mørke, der hviler over den mythiske Person Loddfáfnir[2]).

Allerede i min Undersøgelse af Balders-Mythen har jeg søgt at paavise, at enkelte mythiske Forestillinger hos de hedenske Nordboer middelbart har sin Kilde i Pilatus-Akterne eller det i Middelalderen saakaldte Nicodemus's Evangelium. Dette apokryphe Skrift fortæller paa Grundlag af de fire kanoniske Evangelier om Jesu Domfældelse, Korsfæstelse, Død og Opstandelse; den evangeliske Historie er deri udvidet ved en Række af Tilsætninger. Skriftet er oprindelig

---

1) Rimbertus vita Ansgarii cap. 26 (Monum. Germ. II, 711).

2) Det er utilstedeligt at forandre, som Vigfusson (Corp. poet. I, 462) foreslaar, Loddfáfnir til Hoddfáfnir „the Treasure-Snake". At Navnet i det gamle Haandskrift rigtig begynder med l, ser man deraf, at det i Háv. 162 danner Allitteration med ljóða, hvilket Ord ikke tør forandres. Paa andre Steder danner Loddfáfnir ikke Allitteration.

forfattet paa Græsk. Den yngre græske Redaction, der ikke kan være bleven til før i anden Halvdel af 5te Aarhundred, skiller sig fra den ældre deri, at den til den tidligere Fortælling føier et længere Afsnit, hvori to Mænd berette om Kristi Nedfart til Helvede. Dette Tillæg findes i alle nu bekjendte Haandskrifter, der indeholde Pilatus-Akterne paa Latin[1]). Dette Skrift vandt i Middelalderen en overordentlig stor Udbredelse og blev oversat paa mange Sprog. I England var det ialfald fra 8de Aarhundred af vel kjendt og blev vistnok udenfor de strængeste Theologers Kreds betragtet som et ægte Evangelium. Dets Fortælling afgav Stof til flere Skildringer i religiøse Digte af Angelsaksere[2]).

Her skal vi særlig fæste vor Opmærksomhed paa anden Del af Nicodemus's Evangelium, som den foreligger i første latinske Recension af Stykket om Kristi Nedfart til Helvede hos Tischendorf[3]). Her fortælles følgende: Ikke Kristus alene stod op fra de Døde, men han opvakte ogsaa mange andre Døde, blandt dem Simeons to Sønner Karinus og Leucius. Jøderne fandt de to Brødre i Arimathia og førte dem til Synagogen i Jerusalem. Man bønfaldt dem her om at berette, hvorledes de var opstandne fra de Døde. De gjorde Korsets Tegn over sine Tunger og talte nu. Efterat de paa sit Forlangende havde faaet Skrivetøi, sad de og nedskrev hver for sig, hvad de havde seet og hørt. Herefter følger Karinus's og Leucius's Beretning. I denne skildres udførlig Kristi Nedfart til Helvede, hvor han lægger Satan i Lænker og befrier de fangne Sjæle. Kristus stiger derpaa op fra Helvede med de Hellige. Disse følge Erkeengelen Michael, som fører dem ind i Paradiset. Der møder dem

---

1) Se Lipsius „Die Pilatus-Akten" Kiel 1871.

2) Paa en noget senere Tid end den, der her vedkommer os, blev Nicodemus's Evangelium oversat paa Angelsaksisk. Længere ned i Middelalderen blev dets anden Del oversat paa Oldnorsk: Niðrstigningar saga i Ungers Udgave af Heilagra manna sǫgur II, 1—20. To irske Bearbeidelser findes i Lebar brecc.

3) Descensus Christi ad inferos S. 389—416.

Enoch og Elias, der ikke har smagt Døden, og Røveren, som blev korsfæstet med Jesus og til hvem han sagde „Sandelig siger jeg dig, idag skal du være med mig i Paradis". Disse guddommelige Mysterier saa og hørte Karinus og Leucius. Erkeengelen Michael bød dem derpaa at vandre hinsides Jordan og ikke at tale med noget Menneske, førend den Time kom, da Herren tillod dem at aabenbare hans Guddoms Mysterier. Efterat Karinus og Leucius havde skrevet alt til Ende, reiste de sig; Karinus rakte sit Skrift til Annas, Caiphas og Gamaliel, Leucius sit til Nicodemus og Joseph af Arimathia. Derpaa blev begge forklarede. De to Skrifter stemte Bogstav for Bogstav overens[1]).

Det hedenske Digts Loddfáfnir, der beretter om den i Galgen hængte og fra Træet faldne Odens Underkraft, er efter min Mening en mythisk-poetisk Personlighed, der er opstaaet under Indflydelse af Meddelelser om Karinus og Leucius, som berette om den korsfæstede og til Helvede nedfarne Jesu guddommelige Herlighed. Det er ingenlunde min Mening, at den hedenske Digter har studeret det latinske Skrift. Men jeg forudsætter, at Geistlige paa de britiske Øer i 8de og 9de Aarhundred i Regelen nogenlunde kjendte Hovedindholdet af Skriftet om Karinus og Leucius, som man i Alminbelighed tillagde guddommelig Autoritet, og at de fleste Munke kunde meddele en om end ufuldstændig og unøiagtig Gjengivelse deraf. En saadan Gjengivelse kunde da let i Skotland eller England i niende Aarhundred blive hørt af nordiske Hedninger, for hvem Fortællingens Tankeindhold, Forestillingskreds og Sceneri maatte være en fuldstændig fremmed Verden. Det var naturligt, at Aasedyrkerne ikke kunde tilegne sig og fastholde noget af denne mystiske Fortælling uden at knytte den til sin egen øverste Gud. Mange Led maatte hos dem uden videre falde bort. Hvad

[1]) Slutningen af Nicodemus's Evangelium forbigaaes her.

der af det udenfra modtagne Stof efter min Mening er beholdt i den Skaldebehandling, som foreligger os i Hávamál, er gjennemgaaende ompræget af den kraftige nordiske Aands Eiendommelighed.

Jeg skal nu søge nærmere at begrunde denne middelbare Forbindelse mellem Loddfáfnismál og det latinske Skrift Descensus Christi ad inferos.

Naar det latinske Skrift nævner de to Brødre Karinus (eller Carinus, Charinus) og Leucius eller, som der i nogle Haandskrifter[1]) staar, Leutius og Carinus, som Forfattere af en skreven Optegnelse om Kristi Nedfart til Helvede, saa er her ved Confusion Navnet paa en eneste Person gjort til to Personers Navne. Thi i Leucius og Carinus har man gjenkjendt et først mod Slutningen af 4de Aarhundred opdukkende Forfatternavn Leucius, hos Photios fuldstændigere Leukios Kharinos. Denne Mand nævnes som Forfatter af mange apokryphe Skrifter, dels pseudapostoliske Evangelier, dels Apostelhistorier, som var i Brug hos forskjellige kjætterske Partier, og sandsynlig har det oprindelige Skrift om Kristi Nedfart til Helvede angivet ham som Forfatter[2]).

Karinus og Leucius i det latinske Skrift om Kristi Nedfart til Helvede, hvilke med Hensyn til Navn er opstaaede ved Spaltning af een Person, er som eet: hvad der siges om den ene, siges om den anden; al deres Skjæbne, al deres Færd, al deres Beretning til den mindste Detail er en og den samme. Naar man fastholder denne de to Brødres Oprindelse og Eiendommelighed, kan man kun finde det naturligt, at Karinus og Leucius i det nordiske Digt er blevne til en eneste Person[3]). Til en saadan Forvandling kan navnlig i folkelig Digtning mange Analogier paavises[4]).

---

[1]) Tischendorf 406.

[2]) Lipsius „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden" I, S. 83 f., 114 f.; Lipsius „Die Pilatus-Akten" S. 40 f.

[3]) Efter et græsk Haandskrift af Skriftet om Kristi Nedfart til Helvede er det kun een af Simeons Sønner, som skriver.

[4]) I den danske Vise „Kong Diderik i Bertingsland" (Grundtvig Danm. gl. Folkev. Nr. 8) hedder det Str. 20:

Ved at gjennemgaa de af Loddfáfnir udtalte Ord i Hávamál, et for et, skal jeg nu vise, at de finde sin Forklaring i det latinske Skrift om Kristi Nedfart til Helvede.

Mál er at þylja „Tid er at tale". Verbet þylja kan betegne at fremsige paa en ensformig Maade, især at fremsige Vers, særlig Tryllevers eller Formularer, som er knyttede til mystiske religiøse Forestillinger og har magisk Virkning; den, som er kyndig i at fremsige slige Vers, kaldes þulr [1]). Verbet þylja svarer i Hávam. 111 til følgende Udtryk i det latinske Skrift om Karinus og Leucius's Beretning: loqui mysteria [2]), referre divinae maiestatis secreta [3]), referre divinitatis mysteria [4]), enarrare mysteria dei [5]). „Tid er at tale" d. e. „Nu er Tiden kommen, da jeg skal tale". Hermed kan sammenstilles Udtrykket hora i Erkeengelen

Ther red Gynter her Gernaftl.

Denne Sagnhelt er opstaaet af de to Gunthere og Gêrnôt. I Str. 19:

Ther red Otte her Angeltu

er ligeledes denne ene bleven til af de to Oddr og Angantýr. I Grundtvigs Udgave af Danmarks gamle Folkeviser IV, 709 tror jeg at have paavist, at de to Personer Gyrðr og Atli i de islandske Rimer om Ormar, Giord og Alle eller Gierd og Arland i den danske Vise om Ormer (Grundtvig No. 11) er opstaaede ved Spaltning af den ene Person Örvaroddur i den færøiske Vise om Arngrims Sønner. Disse to, der er som ett, er i Vedels Optegnelse af Visen om Ormer igjen sammensmeltede til den ene Tord af Valland. Af nordiske Myther kunde jeg anføre flere enssartede Exempler, end at Hyrrokkin i Balder-Sagnet er opstaaet ved Sammensmeltning af Boreas og Zephyr, som hos Homer optræde i Forening; se S. 221.

1) Om Ordet þulr se Egilsson Lexicon og Müllenhoff Deutsche Alt. V, 1, S. 288—293, hos hvem man ogsaa finder Oplysning om det tilsvarende agf. þyle, der forklares ved orator. I Fáfnism. 34 er þulr ikke med Müllenhoff, der her gjentager Lünings Forklaring, at opfatte som „Schwätzer", men som „Troldmand". Det yngste Exempel paa Ordets Brug giver Islendingadrápa 18, hvor det betyder „Skald", se Egilsson og Gíslason Njála II, 553.

2) Tischendorf 391.

3) Tischendorf 391.

4) Tischendorf 407.

5) Tischendorf 406.

Michaels Ord til Karinus og Leucius: „I skal sidde som Stumme, indtil Timen kommer, at Herren selv tillader eder at berette hans Guddoms Mysterier“ [1]). Men naar Ordene **Mál er at þylja** er blevne stillede i Spidsen af Loddfaavners Tale, saa har dette vistnok sin Grund deri, at de norrøne Skalde allerede dengang, saaledes som senere, efter hvad Dietrich og Müllenhoff har paapeget [2]), pleiede at indlede versificerede Foredrag f. Ex. om mythiske Emner med denne eller en lignende Formel.

þular stóli á „paa Talerens Sæde“, altsaa taler Loddfaavner siddende i en Forsamling paa et Sæde, hvorpaa den Mand, som fremsiger mystiske religiøse Vers, pleier at sidde. Dette har sit Forbillede deri, at Karinus og Leucius give sine Meddelelser siddende [3]) i Synagogen [4]). Medens Udtrykket **þular stóli á** slaaende gjengiver Situationen i det latinske Skrift, stemmer det paa den anden Side overens med hjemlige Forhold, at han, som holder Foredrag, sidder i Forsamlingen. Efter Gylfaginning siger Haa (den Høie), den ene Person i den hedenske Treenighed, til Ganglere, som er kommen ind i Valhal for at høre Meddelelser om Guderne: „Staa frem, medens du spørger! sidde skal han som fortæller“ [5]). Da Gestumblinde, den formummede Oden, skal fremsætte Gaader i Kong Heidreks Hal, faar han en Stol at sidde paa [6]).

Det er **Urðarbrunni** at „ved Urdebrønden“, Loddfaavner skal tale.

I det følgende, hvor jeg omhandler Stropherne om Yggdrasels Ask i **Vǫluspá**, skal jeg søge at vise, at de hedenske Nordboer har tilegnet sig de Kristnes hellige Flod Jordan som **Urðarbrunnr** „Urdebrønden“, hvilken de satte i

---

1) Tischendorf 407.
2) Jfr. **Vǫluspá** 14: **Mál er dverga . . . telja**; i Ramsen (**þula**) i **Sn. E. I, 557: Mál er at segja manna heiti.**
3) Tischendorf 391, 408.
4) Tischendorf 390, 408.
5) Sn. E. I, 36 = II, 254.
6) Hervar. s. Bugges Udg. S. 235.

Forbindelse med Skjæbnens Mø Urðr. Karinus og Leucius fik, efterat være komne tilbage fra Dødens Verden med Kristus, Befaling til at vandre over Jordan, og de blev døbte i Jordans Flod, inden de i Synagogen i Jerusalem berettede om Jesu Nedfart til Helvede og Tilbagekomst derfra [1]). Dette har efter min Formodning givet Anledning til det Udsagn, at Loddfaavner skal tale „ved Urdebrønden".

Men paa den anden Side staar Forestillingen om, at en Forsamling, hvori der gives Meddelelser om guddommelige Mysterier, holdes ved Urdebrønden, vistnok i Forbindelse med den mythiske Forestilling, at Æserne hver Dag holde Ting under Yggdrasels Ask [2]) ved Urdebrønden [3]). Den Skald, som har digtet om Loddfaavner, er derfor sikkerlig ikke den, fra hvem Forvandlingen af Jordan til Urdebrønden er gaaet ud.

Loddfaavner fortsætter: **sá ek ok þagðak, sá ek ok hugðak** [4]), **hlýdda ek á manna mál**; „jeg saa og taug, jeg saa og gav Agt, jeg lyttede til Mænds Tale". Eller med andre Ord: „hidtil har jeg været taus og andægtig, jeg har kun seet og lyttet; men nu er Tiden kommen, da jeg skal tale". Hermed sammenstiller jeg, hvad der siges i Nicodemus's Evangelium, at Karinus og Leucius ikke talte med noget Menneske, men var tause som Døde [5]), førend de blev førte til Synagogen, thi Erkeengelen Michael havde sagt til dem: „I skal sidde som Stumme, indtil Timen kommer, at Herren selv tillader eder at berette hans Guddoms Mysterier" [6]). Det, som Loddfaavner tidligere taus og andægtig har seet og hørt og som han nu skal meddele, er Aabenbarelsen af den i Galgen hængte og fra Galgen nedfaldne

1) Tischendorf 407.
2) Grímnismál 30, 29.
3) Sn. E. I, 70 = II, 262.
4) Sammenlign Udtrykket **thahtun endi thagodun** Heliand 1284, 1386, 1583, 3811, egentlig: „de tænkte og taug", om dem, som tause og andægtige lyttede til Jesu Ord.
5) Tischendorf 390.
6) Tischendorf 407.

Odens Underkraft. Det har tildels sit Forbillede i, hvad Karinus og Leucius kalde „de guddommelige og hellige Mysterier, som vi har seet og hørt" [1]).

Loddfaavner fortsætter: **Of rúnar heyrða ek dœma, né um ráðum þǫgðu Háva hǫllu at, Háva hǫllu í, heyrða ek segja svá.** „Om mystiske Tegn hørte jeg dem tale, ei heller taug de om (Tegnenes) Udtydning ved den Høies Hal, i den Høies Hal, jeg hørte følgende Ord." En hermed overensstemmende Oplysning om Stedet, hvor Loddfaavner hører de mystiske Meddelelser, giver Slutningsstrophen: **Nú eru Háva mál kveðin Háva hǫllu í** „nu er Odens Udtalelser fremsagte i den Høies Hal".

Karinus og Leucius's Meddelelser om de Mysterier, de har seet og hørt, afsluttes med Fortællingen om, at Kristus farer op fra de Dødes Verden med de Frelstes Skare og at disse føres ind i Paradis. **Háva hǫll** „den Høies Hal" i det hedenske Digt har sit Forbillede i det kristelige Skrifts „Paradis".

Ligesom **Hávi** „den Høie" i det hedenske Digt er Betegnelse for Oden, saaledes bruge oldengelske Digtere **héah** „høi" stadig som Epitheton om Kristus, om Gud, og kalde Kristus **héahcyning** „Høikonge". I Nicodemus's Evangelium betegnes Kristus som **altissimus**. Kristelige islandske Digtere bruge Udtrykket „Guds Hal". Et tilsvarende Udtryk er det bibelske „I min Faders Hus er mange Værelser".

Efter Loddfaavners indledende Tale, der afsluttes med Ordene **heyrða ek segja svá** „jeg hørte følgende Ord", skal, som foran paavist, umiddelbart følge Odens Tale: „Jeg ved, at jeg hang paa det vindige Træ Nætter fulde ni, med Spyd saaret og given til Oden, selv til mig selv, paa det Træ, om hvilket ingen ved, af hvilket Træs Rødder det skyder op." I Karinus og Leucius's Meddelelse omtales ofte Korsfæstelsen; den nævnes deri ogsaa af Kristus selv. Men Karinus og Leucius lade ikke Kristus i eller ved Paradiset give en lige-

[1]) Tischendorf 406. Jfr. scribamus quod vidimus et audivimus Tisch. 391.

frem Beretning om sin Korsfæstelse. Heri viser altsaa Hávamál en Afvigelse fra det latinske Skrift Descensus Christi ad Inferos. Men denne Afvigelse har et Sidestykke i det angelsaksiske Digt „Krist og Satan", der er bevaret sammen med de Cædmon tillagte Digtninger i et Haandskrift fra Slutningen af 10de eller Begyndelsen af 11te Aarhundred. I dette Digt, hvis Forfattelsestid er omstridt [1]), skildres blandt andet Kristi Nedfart til Helvede og Gjenkomst fra de Dødes Verden samt hans Himmelfart. Skildringen grunder sig tildels paa Fremstillingen i anden Del af Nicodemus's Evangelium [2]). Forfatteren har dog neppe havt dette Skrift liggende for sig, men har snarere kjendt dets Fortælling fra mundtlige Meddelelser. I det angelsaksiske Digt berettes, at Kristus, da han med de Forløste er stegen op fra de Dødes Verden til Himmels [3]), taler til de Salige. Hans Tale afsluttes med følgende Ord: „Jeg bad for Eder, da Mændene stak mig paa Træet, med Spyd i Galgen, og Ynglingen hug mig der; og jeg kom op igjen til den evige Jubel hos den hellige Herre [i Himmelriget]" [4]).

Ligesom efter det angelsaksiske Digt Kristus, da han fra Helvede er stegen op til Himmels, taler til dem, der med ham er opvakte fra de Døde og opfarne til Himmels, og fortæller dem om, hvorledes han hang i Galgen, saaledes fortæller i Hávamál Oden „den Høie" (som her er traadt i Stedet for Kristus) i den Høies Hal (med hvilket Udtryk den nordiske Hedning gjengiver Ordet Paradis) til Lodd-faavner (som er traadt istedenfor Leucius og Carinus, der sammen med Kristus steg op fra de Døde) om, hvorledes han hang i Galgen. Det er ikke min Mening heri at spore

[1]) Det er efter Wülcker (Das Evang. Nicodemi in der abendl. Lit. S. 12) fra 9de Aarh., efter ten Brink fra Slutningen af 9de eller Begyndelsen af 10de. Derimod antager Groschopp (Anglia VI, 264) „Krist og Satan" for ældre end Cynewulf og formoder deri en Omarbeidelse af et af Cædmons Digte.

[2]) Se navnlig Albin Kühn „Christ und Satan" S. 10—15.

[3]) Grein Bibliothek der agf. Poesie I, S. 141 V. 457 ff.

[4]) V. 509—513.

en middelbar Indflydelse af det angelsakſiske Digt paa Hávamál. Jeg anfører den engelske Digters Fremstilling kun for at viſe, at Forbindelsen mellem Nicodemus's Evangelium og Loddfaavners Meddelelse ikke ophæves derved, at Oden selv fortæller Loddfaavner om ſin Hængning.

Dog ikke af Oden alene har Loddfaavner hørt myſtiſke Meddelelser „ved den Høies Hal, i den Høies Hal". Dette viser ſig af Loddfaavners Ord: hlýdda ek á manna mál. Of rúnar heyrða ek dœma, né um ráðum þǫgðu „jeg lyttede til Mænds Ord. Om myſtiſke Tegn hørte jeg (dem) tale, ei heller taug de om (Tegnenes) Tydning".

Da disſe Mænd, til hvis Ord Loddfaavner har lyttet, har talt ved og i den Høies Hal og da de, ligeſom Oden selv, har givet Oplysninger om myſtiſke Trylletegn, kan de ikke have været almindelige, her paa Jorden levende Mennesker, men maa have været Væſener, ſom havde faaet en høiere Indvielse og ſom ſtod i nært Forhold til Oden [1]). Dette Træk forklares i ſin Oprindelse ved Karinus og Leucius's Beretning om, at de i Paradis hørte Enoch, Elias og den korsfæſtede, omvendte Røver tale om de guddommelige Undere, ſom var foregaaede med dem, ligeſom de hørte Patriarcher og Propheter udbryde i Lov og Pris og modtog Befalinger af Erkeengelen Michael [2]).

Jeg har i det foregaaende paaviſt, at de Ord, med hvilke Loddfaavner indleder ſin Gjengivelse af Aabenbarelſerne om Odens Ofring i Galgen, hans Fald fra Træet og hans Underkraft, finde ſin Forklaring i Karinus og Leucius's Meddelelser om den korsfæſtede, til Helvede nedfarne og opſtandne Kriſtus. Denne Forbindelse vil nu ogſaa kaſte Lys over det dunkle Navn paa den Perſon, til hvem Oden har talt om ſin Hængning.

I Navnet Loddfáfnir finder jeg en poetiſk Overſættelſe af de to fremmede Navne. Det førſte Led i Loddfáfnir

1) Dette er ſagt af Uhland Schriften VI, 351.

2) Det er altſaa utilſtedeligt at forandre manna mál i Háv. 111 enten med Müllenhoff til Háva mál eller med Vigfusſon til meyja mál.

lodd- staar i Forbindelse med Verbet loða, Præt. lodda, hænge ved, klæbe, fæste sig[1]). Det andet Led fáfnir betyder „han som favner". Dette godtgjøres derved, at Ordet som Navn for den Orm, Volsungen Sigurd dræbte, har Sideformen Faðmir, der særlig synes at høre hjemme i norske, ikke i islandske Haandskrifter[2]). Ordformen fáfnir er opstaaet af *fámnir og denne igjen af *faðmnir som Skáney af *Skaðney, hvárir af *hvaðrir; den er afledet middelbart af feðma, at favne, som Draupnir af dreypa o. s. v. Navnet Loddfáfnir er altsaa efter sin Sammensætning poetisk Betegnelse for en Mand „som favner fast", „som holder (en anden Person) fast omsluttet med sine Arme"[3]). Navnets Betydning finder ingen Forklaring eller bestemt Tilknytning i den mythiske Forbindelse, hvori det optræder i Hávamál. Men netop dette støtter den Mening, at Navnet ikke frit i ett og alt er skabt af den Skald, som har digtet de Stropher, hvori Loddfáfnir nævnes, eller overhoved af Nordboerne, thi da vilde man have valgt et Navn, som egnede sig for den mythiske Situation, men at det tværtimod er en Gjengivelse af et fremmed Navn, hvis antagne Betydning var bestemmende for Nordboerne.

Jeg har tidligere[4]) paavist, at Nordboerne i Middel-

[1]) Jfr. f. Ex. Fms. XI, 385: loddu þau saman (hang sammen); Fas. III, 387: hón loddi á (holdt fast paa) hringinum. dd i Loddfáfnir har snarest samme Oprindelse som i nyisl. loddi „a shaggy dog", norsk Dial. lodde, en Haarsok, i det svenske Dalmaal ludda, grov Tøffel, og som f. Ex. i agf. rudduc, Rødkjelk.

[2]) Formen Faðmir findes i Þiðr. s. S. 181 i den norske Skindbog; i Háttalykill Rǫgnvalds jarls 4,2 og 24,3, hvilket Digt foreligger i Afskrift efter en norsk Original; Fms. X, 359 i en norsk Afskrift efter en islandsk Original af Oversættelsen af Odds Óláfs s. Trygg. Endelig findes Formen i det versificerede Konungatal i Flat. II, 522 (= Fms. X, 425); for at denne Afskrift grunder sig paa en norsk Original, tale følgende Former: ryddiz 25,2 for hryðisk; rinum 32,2 for hringum; risi 42,2 for hrísi; haf 2,5 for hef.

[3]) Naar Ormen kaldes Fáfnir, Faðmir d. e. „Favneren", er den derved betegnet som den, der slynger sig omkring (om Guldet).

[4]) S. 128 f.

alderen ved stræben Gjengivelse paa Modersmaalet af fremmede Skrifter ikke sjælden oversatte de udenlandske Navne for derved at faa dem til bedre at passe ind i den hjemlige Forestillingskreds. Men det viser sig jævnlig herved, at de fremmede Navne er blevne misforstaaede, som f. Ex. naar Titus Livius er blevet til „Teit den avindsyge". Hos den Islænding, som i sin Fortælling om Romulus og Remus to Gange beraaber sig paa „Teit den avindsyge", finder dette Tilnavn „den avindsyge" ingensomhelst Tilknytning eller Forklaring. Den eneste mulige og tillige fuldstændig sikre Forklaring af dette Tilnavn er den, at det er Oversættelse af Livius, der feilagtig blev forstaaet som lividus.

Slige feilagtige Oversættelser af fremmede Navne kunde endnu lettere fremkomme ved mundtlig Overførelse i Hedendommens sidste Tid af udenlandske Myther og Sagn, thi derved tør forudsættes større Trang til at omsætte alt fremmed til hjemligt og mindre Forstaaelse af det fremmede at have været tilstede.

Den før omtalte Forfatter af apokryphe Bibelskrifter synes at have baaret et græsk Navn Leukios Kharinos og ikke et latinsk Lucius Carinus [1]). Men ukritiske og halvlærde Munke paa de britiske Øer, som i 8de eller 9de Aarhundred læste i det latinske Skrift eller hørte om de to Mænd, der berettede om Kristi Nedfart til Helvede, maatte lettest opfatte deres Navne som latinske [2]).

Istedenfor Leucius, Leutius har flere Haandskrifter af det latinske Skrift Lentius eller Lenthius [3]), og saaledes har Navnet været stræbet i Haandskrifter, som fandtes i England [4]); Lentius opfattede man efter min Formodning

[1]) Lipsius Apokr. Apostelgeschichten I, 84.

[2]) Saaledes blev Paris, Navnet paa den trojanske Kongesøn, i Middelalderen ofte (f. Ex. hos Konrad af Würzburg) forklaret som „den retfærdige" af latinsk par, lig.

[3]) Tischendorf 390 Anmærkn. 3.

[4]) Haandskrifter af det northumbriske Digt Cursor Mundi fra 14de Aarhundred har Lenthius (Morris's Udg. S. 1022 f., 1058 f.).

som Afledning af latinsk lentus, der kan betyde „fasthængende", „fastholdende" [1]), og heraf er da første Led i Loddfáfnir ligetil en Oversættelse. Navnet Karinus eller Carinus forstod man som Afledning af carus med Betydning „elsket Person" eller „Kjæreste". Dette var naturligt, da der i Middelalderens Latin af Adjectiver dannedes mange nye Adjectiver og Substantiver paa -inus, ligesom der i italiensk siges carino mio „min Kjære!" Netop den Omstændighed, at Navnet Lentius optraadte i Forening med Carinus, kunde let give Anledning til, at man ved Lentius kom til at tænke paa Brugen af lentus om Arme, som slynge sig fast om En. Loddfáfnir er altsaa en poetisk Oversættelse af Lentius Carinus.

VIII.

Efter den Strophe, hvori Oden udtaler „Jeg ved, at jeg hang paa det vindige Træ", følger [2]):

Við hleifi mik sældu [3])
né við hornigi;
nýsta ek niðr,

[1]) Jeg henviser navnlig til følgende Steder: Artius atque hedera procera adstringitur ilex, Lentis adhaerens bracchiis hos Horats Epod. 15,6; lenta vincla hos Plautus Men. 1,1,18; lentum vimen: toch gerd i de engelske Epinal-Glosser (ed. Mone No. 471), egentlig Forklaring (d. e. „zähe Gerte") til et Udtryk hos Virgil.

[2]) Hávamál 139.

[3]) Haandskriftet har seldo, der hidtil ikke er blevet forstaaet. Det er ikke af selja, hvilket i sin sædvanlige Betydning her vilde være meningsløst, neppe heller af sæla, men af sœla; e betegner i Cod. reg. oftere i-Omlyden af ó, se min Udg. S. VIII. Samme Verbum forekommer i gammel norsk Homiliebog S. 96 L. 26—27: Vatn sløccver æld . . . oc søler þorsta . . Sva sløquer hæilog skirn æilifan æld . . . oc søler andar þorsta. Det betyder egentlig „svale" og forholder sig til svalr som got. gasoþjan til saþs. For Betydningen jævnfør gammelsvensk: hun beddis en vatndropa at suala sine tungo. For Brugen af við i Háv. 139 jfr. f. Ex. þessar eyjar eyddu Norðmenn við eldi (Fms. X, 134); ausa e-t við moldu.

nam ek upp rúnar,
œpandi nam,
féll ek aptr þaðan.

„Med Brød læskede de mig ikke, ei heller med Horn; jeg speidede ned, jeg tog op mystiske Tegn, skrigende tog jeg dem, jeg faldt igjen derfra".

Det negative Udtryk om den i Galgen hængende Oden „Med Brød læskede de mig ikke, ei heller med Horn"[1]) indeholder vistnok mindre end det, som positivt siges om Kristus, da han hang paa Korset: „De gav ham Galde at æde og Edike at drikke", men det lader sig dog vel forlige med dette. Ved **mik sœldu** i Forbindelse med **né við hornigi** er det tydelig sagt, at Oden, da han hang i Galgen, forsmægtede af Tørst; Jesus sagde umiddelbart før sin Død paa Korset „Jeg tørster". Efter det negative Udsagn „Med Brød læskede de mig ikke, ei heller med Horn" mangler et Linjepar i Strophen[2]), men hvorvidt dette tabte Linjepar har indeholdt et positivt Udsagn om, hvad de gav Guden at æde og drikke, lader sig ikke bestemme.

Odens Ord „jeg speidede ned" er mulig fremkomne derved, at en nordisk Hedning har hørt en Gjengivelse af Ordene hos Johannes (Evang. 19, 30) om den døende Jesus „han bøiede Hovedet ned", og har misforstaaet dette, som om Jesus bøiede Hovedet for at se ned i de Dødes Verden, som han skulde gjæste.

[1]) Jfr. Grimn. 2, hvor den pinte Oden siger: „I otte Nætter sad jeg mellem Ildene her, saa at ingen bød mig Mad".

[2]) Efter min Mening er Strophen ikke, som Sievers (Beiträge zur Skaldenmetrik II, 357) og Müllenhoff (Deutsche Alt. V, 270) antage, i ljóðaháttr, men i „fornyrðislag". Herfor taler 1) Linjen fęll ec aptr þaðan, der ved ljóðaháttr vilde mangle Allitteration; 2) Linjen nysta ec (oprind. nýstak) niþr, thi en saadan Langlinje kan i ljóðaháttr ikke paavises; 3) det, at i nam ec vp rúnar Allitterationen bedre hviler paa nam end paa upp. L. 1—2 er blevne udvidede, da de i Modsætning til L. 3—6 vise málaháttr. Deres ældre Form har kanske været:

Hleifi sœldomk | né hornigi.

Dette gjør ingen Forskjel for Meningen.

Oden siger: „jeg tog op Runer", det vil vistnok sige „jeg tilegnede mig fra Dybet Runer"; at „op" her ialfald er at forstaa i local Betydning, ser man af Modsætningen til det forudgaaende „jeg speidede ned".

„Runer" det er „mystiske Tegn". Man troede, at der i den indridsede Rune boede en hemmelighedsfuld magisk Kraft, som sattes i Virksomhed ved Trylleformularen, der udtaltes samtidig med, at Trylletegnet blev mærket. Runerne, som Oden tilegner sig, er altsaa de Trylletegn, til hvilke hans magiske Herredømme over den hele ydre Natur og over Menneskenes Sind er knyttet. Han ofrer sig selv i Galgen for at faa tilegnet sig Runer, for at vinde til Brug for sig selv og Andre magisk Herredømme over den hele Natur.

Her er atter oprindelig germanske Forestillinger smeltede sammen med kristelige. Odens Runekyndighed fremtræder ikke blot i nærværende Afsnit af **Hávamál** og i **Ynglinga saga** (Kap. 7), hvis Forfatter har kjendt dette. I et Afsnit af **Sigrdrífumál**, der frembyder flere Berøringspunkter med **Rúnaþáttr** i **Hávamál**, men paa hvilket jeg her ikke nærmere skal gaa ind, omtales **hugrúnar** (Huruner, Tankeruner), som **Hroptr** d. e. Oden „raadede, ridsede og udtænkte". Efter det danske Folkesagn fortæller Saxo, at Oden indridsede Tryllerunerner i Træbark (**cortice carminibus adnotato**) og berørte Rind dermed, hvorpaa hun blev afsindig. Mindre Vægt lægger jeg paa det, at Oden optræder som Runemester i svenske Optegnelser fra nyere Tid. Saaledes berettes i en Optegnelse fra Niudung i Smaaland, at Troldmanden Kittil Runske (der har sin Oprindelse fra **Ketill Hæingr**) vandt sin overnaturlige Magt ved at stjæle fra „**Oden eller bergagubben i Ufvela-berg**" hans tre Runestave (**runokaflar**)[1]).

Odens Runekyndighed staar i den nøieste Forbindelse med hans Dygtighed i Skaldskab og særlig i at kvæde Tryllevers, Galdrer, samt tillige med hans Optræden som Seid-

---

[1]) Hyltén-Cavallius „**Wärend och Wirdarne**" I, S. 222 f.

mand, Troldmand [1]). Ogsaa hos Tydskerne kjendtes Wodan som den, der fremfor alle Andre var kyndig i at kvæde Trylleverś, saaledes som Merseburger-Kvadet viser. Da „Balders" Fole har vredet sin Fod og da mange Gudinder har galet Galdrer over den, galer tilsidst Wodan „som han vel kunde"; da kommer Foden igjen i Led. Vi tør derfor antage, at ogsaa Forestillingen om, at Oden (Wodan) er kyndig i at ridse Tryllerunet, er gammelgermansk og tillige har været kjendt hos Tydskerne. Men først ved denne hjemlige Forestillings Forbindelse med kristelige Fortællinger er den mythiske Forestilling opstaaet, at Oden ved at ofre sig selv i Galgen tilegnede sig Runer, d. e. magisk Herredømme over den hele Natur. Denne Forestilling slutter sig til Ordene i Nicodemus's Evangelium om, at Jesus ved sin Død paa Korset (der i det nævnte Skrift ikke nærmest opfattes som et Sonoffer for Menneskenes Synder) skal faa Herredømme over hele Verden [2]). De Undergjærninger, Jesus udfører, kaldes her mysteria per mortem crucis [3]); og herved minder jeg om, at mysteria er den oprindeligere Betydning af Ordet rúnar. Til det hjemlige Begreb om „Runer" har i Hávamál, som vi i det følgende tydeligere vil se, sluttet sig Forestillinger, de Kristne i Middelalderen forbandt med Korsets Tegn som et Trylletegn, der virkede med magisk Kraft. Den nordiske Fremstilling er navnlig deri forskjellig, at den lader Guden allerede i Galgen „tilegne sig Runer".

Oden siger: „jeg tog op Runer, skrigende tog jeg dem". Det vil sige „skrigende af Smerte" [4]). I dette Participium

[1]) Jfr. Ynglinga s. Kap. 7, især: Allar þessar íþróttir kendi hann með rúnum ok ljóðum, þeim er galdrar heita; fyrir því eru Æsir kallaðir galdrasmiðir.

[2]) Tischendorf 400.

[3]) Tischendorf 391.

[4]) Dette æpandi har været opfattet paa mange Maader. Uhland Schriften VI, 371 sammenstiller det med Brugen af gala om Trylleverś; men her er ikke Tale om at kvæde Galdrer, derimod om den første Tilegnelse af Runer. Lüning oversætter „indem ich Stimme bekam"; men Udtryk, der betegne nyfødt Liv, passe ikke før i Str. 141 efter féll ek aptr þaðan.

finder jeg en Gjengivelse af det kristelige Udsagn, at Jesus paa Korset lige før sin Død „raabte med høi Røst", hvilket i et engesk Digt fra den senere Middelalder er gjengivet ved, at han udgav sin Aand „med gjennemtrængende Skrig" [1]).

Kristus opgiver sin Aand straks, efter at han har raabt med høi Røst; Odens Lidelse i Galgen er ligeledes til Ende, da han har udstødt Skrig, thi umiddelbart efter „skrigende tog jeg" heder det: féll ek aptr þaðan „jeg faldt igjen derfra" (d. e. fra Træet). aptr „igjen" angiver her en Gjenindtræden af det tidligere Forhold, at Oden ikke hang paa Træet. Aldeles paa samme Maade er iterum brugt i den apokryphe Vindicta Salvatoris [2]) ved følgende Udtryk om Kristus: in cruce suspensus est et iterum de cruce depositus [3]). Naar jeg sammenligner Udtrykket „jeg faldt igjen derfra" med Udtrykket „Da begyndte jeg at blive frugtbar" i Str. 141, synes det mig klart, at Oden her billedlig er betegnet som Træets Frugt [4]), der faldt af, da den var overmoden. Herved minder jeg om, at de kristelige Hymnedigtere i den tidlige Middelalder, f. Ex. Venantius Fortunatus, ofte betegne Kristus billedlig som Korsets Frugt. Navnlig sammenligner jeg Udtrykket i et latinsk Digt paa 69 Hexametre, som besynger Korset [5]). Under Billedet af et Træ skildres her Kristendommens Udviklingshistorie fra Kors-

Wisén (Oden och Loke 45) oversætter „ropande", hvilket han forklarer: „Med insigten i tingens natur följde äfven gåfvan att rätt benämna dem"; men denne Forklaring passer neppe til Betydningen af œpa. Vigfusson mener, at œpandi er forvansket for op-galdr eller en lignende Sammensætning med op-.

1) with schrikes schrylle i Digtet Festivals of the Church hos Morris Legends of the Holy Rood p. 216.

2) Tischendorf p. 473.

3) Jeg nævner dette som oplysende Anvendelsen af aptr, men ikke i den Mening, at aptr skulde være en Oversættelse af iterum i det latinske Skrift.

4) Saaledes opfattes Udtrykket ogsaa af Lüning, Simrock Myth.[3] S. 219, Wisén Oden och Loke S. 64 o. fl.

5) Udgivet bl. a. i Hartels Udgave af Cyprian III, 305 ff. og hos Gretser De Cruce Christi III, 2, p. 552 sqq.

fæstelsen af, indtil den hellige Aand udgydes over Apostlene. Man har i Middelalderen som Forfatter nævnt dels Cyprian, der levede ved Midten af det tredje Aarhundred, dels Rhetoren C. Marius Victorinus, der skrev ved Midten af det 4de; men Digtet synes ikke at være ældre end 5te Aarhundred [1]). Det anføres af Beda [2]), og vi tør derfor tro, at det har været kjendt af de Geistlige paa de britiske Øer i 8de og 9de Aarhundred. Jeg tænker mig ingenlunde dette latinske Korsdigt som en af det norrøne Mythekvads umiddelbare Kilder; men jeg formoder, at Billeder og Udtryk fra hint Digt har udbredt sig i geistlige Kredse paa de britiske Øer og derfra, mulig gjennem flere Mellemled, videre forplantet sig til nordiske Skalde. I det nævnte latinske Digt fremstilles den Korsfæstede som Korstræets første Frugt [3]), der, da Frøet var modent, faldt fra Træet og blev opfanget af Jordens Skjød [4]). Det hedenske Digts Udtryk „Jeg faldt igjen derfra" stemmer overens hermed, og da det kristelige Digts Ord om Frugten, som faldt fra Træet og blev opfanget af Jorden, er et poetisk billedligt Udtryk om den døde Jesus, som blev taget ned af Korset og begravet og som derpaa nedfor til Underverdenen, saa har vi heri efter min Mening tillige Oprindelsen til Forestillingen om Oden, som faldt fra Galgetræet, i hvilket han hang.

Fremstillingen i Hávamál fortsættes ved Str. 141:

Þá nam ek frævask
ok fróðr vera
ok vaxa ok vel hafask;
orð mér af orði
orðs leitaði,

---

[1]) Ebert Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 304.

[2]) I Bedas Skrift De Locis Sanctis Kap. 2 citeres de 10 første Verslinjer. Der nævnes Victorinus Pictaviensis som Forfatter.

[3]) V. 3—4: Hic ego de sterili succisum robore lignum | Plantatum memini fructus genuisse salubres.

[4]) V. 11—12: Quem [ɔ: fructum] tulit hoc [ɔ: lignum] primo, maturo semine lapsum | Concepit tellus.

verk mér af verki
verks leitaði [1]).

„Da begyndte jeg at spire (eller: blive frugtbar) og at blive forstandig og at vokse og at trives (eller: befinde mig) vel; Ord skabte mig af Ord (nyt) Ord, Gjærning skabte mig af Gjærning (ny) Gjærning."

I Udtrykket frævask fortsættes det Billede fra Plantelivet, som vi allerede har fundet i „jeg faldt". Frøet af Frugten, som er falden fra Træet, spirer i Jordens Muld, og Spiren vokser op. Jeg sammenligner hermed Fremstillingen i det latinske Digt om Korset [2]): Jorden opfangede Frugten, som faldt af, da dens Frø var modent, og paa den tredje Dag derefter spirede der op en vidunderlig Kvist, som var velsignet med Livsens Frugt. Udtrykket frævask (af fræ Frø) i Hávamál staar nær ved Udtrykket maturo semine i det latinske Digt. Men Billedet fra Plantelivet fastholdes ikke i Hávamál; fróðr vera „blive forstandig" er kun anvendeligt om Menneskelivet. Jeg fremhæver det nære Slægtskab mellem det her brugte Udtryk vaxa ok vel hafask og de Ord Hann nam at vaxa ok vel dafna (Han tog til at vokse og trives vel), som i Rígsþula 8 er anvendte om et nyfødt Barn. Det siges ikke udtrykkelig, at den i Galgen ofrede og fra Galgen faldne Oden er død. Men Ordene i Str. 141 udtrykke dog bestemt den Forestilling, at Oden, efter at være falden fra Galgen, begynder et nyt Liv og i dette udvikler sig til større og større Kraft.

Denne Odens Vækst og Udvikling synes man at have

[1]) Verslinjerne behøve ikke, som Thaasen Nord. Univ. Tidsskr. II, 4, S. 113 og Vigfusson Corp. Poet. I, 468 mene, at være opstaaede paa en Tid, da man endnu sagde word; jfr. Helg. Hjǫrv. 15: Atli ek heiti, | atall skal ek þér vera; Vspá 50: snýsk jǫrmungandr | i jǫtunmóði. Andet leitaði antager jeg ikke med Müllenhoff Altertumsk. V, 271 for Interpolation, men for Spor af, at Strophen oprindelig har været digtet i fornyrðislag ligesom Str. 139. Det oprindeligere Udtryk er vel: þá namk vaxa | ok vel hafask; jfr. Rígsþ. 8: Hann nam at vaxa | ok vel dafna.

[2]) V. 11—14.

tænkt sig begyndt i Dybet. Thi Oden har sagt, at han „faldt fra" Træet og at han derpaa „blev frugtbar", som Frøet i Jordens Skjød, og først i Str. 145 fortælles det, at Oden „stod op" og „kom tilbage" nemlig fra Dybet.

Naar det saaledes er i Dybet, at Oden begynder at udvikle sig til større og større Kraft, tør dette vel bringes i Forbindelse med den i Nicodemus's Evangelium fremtrædende Opfatning af Kristi Nedfart til Helvede, hvorefter hans Herlighed begynder med denne Nedfart, idet han i de Dødes Verden optræder som den guddommelige, altbeseirende Herre.

For Sammenhængens Skyld har jeg behandlet Strophe 141 foran Str. 140. Den sidstnævnte lyder saaledes:

> Fimbulljóð niu
> nam ek af enum frægja syni
> Bǫlþórs Bestlu fǫður.
> ok ek drykk of gat
> ens dýra mjaðar
> ausinn Óðreri.

„Ni kraftige Vers lærte jeg af den navnkundige Søn af Boltor, Bestlas Fader, og jeg fik en Drik af den kostelige Mjød, øst af Odrerer."

Denne Strophe synes at staa i Forbindelse med Odens Opregning i det følgende[1]) af de Tryllevers (ljóð). som han kan. Naar Oden i Str. 140 siger, at han har lært ni Vers, men i det følgende, at han kan atten, synes dette at finde sin Forklaring ved Udtalelsen i Str. 141 L. 4—5: „Ord skabte mig af Ord nyt Ord". Man synes heraf at kunne slutte, at de Vers, Oden har lært, der var ni i Tallet (ligesom han ni Nætter hang i Galgen), i Kraft af hans aandelige Frugtbarhed og Skaberævne er hos ham blevne til atten.

En Mythe, som vi især kjende fra Háv. 104—110 og fra Snorres Edda, fortæller om, at Oden vandt Skaldemjøden ved Hjælp af Suttungs Datter Gunnlǫð, som vogtede den i et Fjæld. Óðrerir er ifølge Snorres Edda[2]) Navn paa en Kjedel, hvori Skaldemjøden var, og Háv. 107, hvor det fortælles, at den ved

[1]) Str. 146—163.

[2]) Sn. E. I, 216—222.

Gunnlads Hjælp vundne Drik er kommen op til Gudernes Bo, siges det, at Óðrerir er kommen op. Men naar det i Str. 141 heder, at Oden voksle som en Spire af Jordens Muld eller som et nyfødt Barn, synes der i Str. 140, hvor Oden siger sig at have faaet en Drik af Skaldemjøden, ikke at kunne være Tale om, at han faar denne Drik ved List og fagre Ord gjennem sit Elskovsforhold til Gunnlad [1]). Heraf følger dog ingenlunde [2]), at Omtalen af Skaldemjøden i Forbindelse med Odens Hængning og Fald fra Galgen grunder sig paa en meningsløs Interpolation. Det beviser kun, at den mythiske Forestilling om, at Oden faar drikke af Skaldemjøden, ikke nødvendig er bunden til Mythen om Gunnlad. Meningen her synes at være den, at Begeistringens, Inspirationens Drik giver Oden Evne til at fremsige Trylleverss (ljóð) saaledes, at de blive virksomme [3]).

Efterat den korsfæstede og himmelfarne Jesus har annammet den hellige Aands Forjættelse af Faderen [4]), udgyder han den hellige Aand over Apostlene, saa de tale med nye Tunger og faa Kraft til at udføre underfulde Gjærninger. Nogle sige spottende herom, at Apostlene er blevne fulde af ny Vin [5]). Det latinske hexametriske Digt om Korset, der besynger Kristi Forherligelse og Kristendommens første Udvikling under Billedet af et Træ, fremstiller den hellige Aands Udgydelse saaledes: „Ned fra Træets

1) „von dem liebeshandel mit Gunnlǫð kann hier vor v. 141 nicht die rede sein" (Müllenhoff Deutsche alt. V, 270 f.).

2) Dette synes Müllenhoff at mene.

3) Jeg har dog ikke kunnet komme til Klarhed om, hvorvidt denne Strophe staar paa sin rette Plads. Hvis dette er Tilfældet, maa vi tænke os, at det er de Trylleverss, Oden lærer, og den Drik af Skaldemjøden, han faar drikke, som først fremkalder hans rige Vækst og Udvikling, der omtales i Str. 141. Herimod synes dog den Omstændighed at tale, at Oden i Str. 139 og 141 opfattes som den modne Frugt, der er falden fra Træet. Denne synes da, efterat være sænket i Jordens Skjød, at maatte spire ved Froets egen Spirekraft, saa at Str. 140 ikke synes at passe mellem Str. 139 og 141. Fremdeles synes Ordene **vaxa ok vel hafask** i Str. 141 at betegne den første Udvikling af Odens nye Liv, der ikke vel kan omtales efter Str. 140. Jeg havde derfor, inden jeg havde læst Müllenhoffs Fremstilling, tænkt mig Muligheden af, at Str. 140 tidligere har havt sin Plads umiddelbart efter Str. 141. Men selv i dette Tilfælde tør vi opfatte Sammenhængen saaledes, at de Trylleverss, Oden lærer af Boltors Søn, og den Drik af Odrerers Væld, han faar smage, virker med til at lægge nye Ord paa hans Tunge og ny Underkraft i hans Virksomhed.

4) Apostlenes Gjærninger 2, 33.

5) Apostlenes Gjærn. 2, 13.

Krone (d. e. Jesus) lod et himmelsk Aandepust den guddommelige Nektardriks Væld strømme over Grenene" (d. e. Apostlene)[1].

Jeg er fristet til at sætte den af Odrerer øste Drik, som den fra Galgen faldne Oden faar drikke, i Forbindelse med disse kristelige Forestillinger om den hellige Aands Udgydelse. „Den guddommelige Nektardriks Væld", som fra den korsfæstede og himmelfarne Jesus strømmer ned over hans Apostle, giver disse Evner til at tale med nye Tunger og til at udføre underfulde Gjærninger. Odrerers Væld er for Oden en Inspirationens Drik, i Kraft af hvilken hvert Ord hos ham skaber nyt Ord, hver Gjærning ny Gjærning[2]. Den Drik, som øftes af Kjedelen Odrerer, opfattede de Gamle som en sød Drik tilsat med Honning[3], og Ordet nectar, som det latinske Digt bruger om den hellige Aands Udgydelse, forstodes i Middelalderen ofte paa lignende Maade[4].

Men idet jeg vover at nævne denne Kombination med Hensyn til den i Hávamál fremtrædende Forestilling, vil jeg udtrykkelig fremhæve, at det naturligvis ikke er min Mening at udlede Mythen om Skaldemjøden overhoved fra kristelige Kilder. Efter de Kristnes Lære udøses den vidunderlige Inspiration, der betegnes som en guddommelig Nektardrik, ved den hellige Aand af den himmelske Fader. For Digteren af Hávamál er den, af hvem Oden lærer ni Trylleverс og faar en Drik af Odrerers Mjød, hans egen Morbroder. Odens Morfader var efter Snorres Edda en Jætte, og her i Strophen af Hávamál fremtræder da, ligesom i Suttungs-Mythen og i Mimers-Mythen, den Forestilling, som gaar gjennem den gamle Mythologi, at det er Jætterne, der gjæmme Urverdenens Visdom og Skatte, som først ved at tilegnes af Guderne blive til Velsignelse for Verden[5].

---

[1]) Vertice de summo divini nectaris haustum Detulit in ramos caelestis spiritus aura.

[2]) Da Digtet om Sigrdriva i mange Stykker er en Efterligning af de to sidste Afsnit af Hávamál, fortjener det her at mærkes, at Sigrdriva, som har givet Sigurd en trylleкraftig Drik af Mjød, ifølge Gripisspá 17 lærer ham Runer (d. e. trylleкraftige Tegn), „at tale paa hver Mands Tunge" samt underfuld Lægedom. Her synes at fremtræde umiskjendelig Paavirkning af kristelige Forestillinger om de underfulde Virkninger af den hellige Aands Udgydelse.

[3]) Sn. E. I, 216.

[4]) Angelsaksk. hunigteár, der betegner den reneste Honning, som drypper fra Kagen, gjengiver nectar, og der tales om at blande Vin med hunigteár, se Bosworth-Toller Ags. Dict. I et engelsk Haandskrift fra 11te Aarh. gjengives nectar ved win, þone swetan smæc, ogsaa ved hunig (Wülcker Anglo-Sax. and Oldengl. Vocab. I, 455).

[5]) Om de i Udtrykket syni Bǫlþórs Bestlu fǫður (Søn af Bolтor, Bestlas Fader) forekommende Navne se Excurs 13.

Jeg har gjennemgaaet de Stropher, i hvilke Oden siger, at han fra Dybet tilegnede sig Runer eller tryllekraftige Tegn og at han efter at være falden fra Træet, og da vistnok i Dybet, har udviklet sig til større og større Kraft. Herefter følge nogle Stropher, der nærmere dvæle ved de Trylletegn, Oden har ridset og som er Mærker paa hans Underkraft. Str. 142, 143: „Runer skal du finde og raadede Stave, meget store Stave, meget stærke Stave, som den store Vismand malede og de høie Magter gjorde og „Rǫgna Hroptr“ ridsede. Oden blandt Æser, men for Alver Daaen, Dvalen for Dværge, Aasvid for Jætter, jeg ridsede somme selv.“ Det synes rimeligt, at disse Stropher ikke er digtede i Flugt med de foregaaende Stropher af samme Digter, men ogsaa i dem udtaler dog visselig den i Galgen hængte og fra Galgen faldne Oden sig om sin Underkraft.

At ogsaa disse Stropher staa i Forbindelse med kristelige Forestillinger om Kristi Tegn og Undere, og særlig med de Undere, som Kristus efter Nicodemus's Evangelium gjorde i de Dødes Verden, finder jeg antydet ikke blot ved den Sammenhæng, i hvilken Stropherne her fremtræde, men ogsaa ved Navnet Rǫgna Hroptr, der efter min Formodning betyder „Rognes (d. e. Odens) Søn Roft (d. e. Kristus)“ [1]).

Herefter vender jeg mig til Str. 145 L. 6—9:

Svá Þundr um reist
fyr þjóða rǫk;
þar hann upp um reis,
er hann aptr of kom [2]).

[1]) Se Excurs 14.

[2]) Str. 144 (Veiztu, hvé rísta skal? til og med veiztu hvé soa skal?) og Str. 145 L. 1—5 (Betra er óbeðit til og med en sé ofsoit, hvorefter der mangler en Langlinje, dersom L. 3 hører hjemme her) indeholde en Digression og er sandsynlig senere indkomne her. Svá i Svá Þundr um reist kan ikke oprindelig have havt Hensyn til betra er ósennt en sé ofsoit. Dette antager bl. a. Uhland (Schriften VI, 370), der forklarer: „die Warnung vor übermäßigen Opfern ist von Thundr, der aufstieg und wiederkam, den Völkern zur Richtschnur eingeschnitten worden“

„Saa ridsede Tund (d. e. Oden) før Folkenes Ophav (eller: Udvikling); han stod op der, hvor han kom tilbage."

Dette er kun en Halvstrophe, hvis tilsvarende Halvstrophe er tabt[1]). Fremdeles maa det mærkes, at denne Halvstrophe er i „fornyrðislag", ligesom den ufuldstændige Strophe 139 og tildels Strophe 141, der oprindelig mulig fuldstændig har været i „fornyrðislag". Ogsaa Str. 144 har fire Linjepar, men er dog metrisk anderledes bygget end Halvstrophen 145 L. 6—9. Derimod er alle andre Stropher i det sidste Afsnit af Hávamál i ljóðaháttr, hvor uregelmæssig end flere af dem forøvrigt er byggede. Endelig maa det mærkes, at Oden i Str. 145 L. 6—9 ikke taler som „jeg", men omtales som „han". Dette forklarer jeg paa følgende Maade. Alle de i dette Afsnit indeholdte Stropher gjælde vistnok den i Galgen ofrede Odens Forherligelse; men det er ikke et fuldstændigt Digt af een Støbning, vi her har for os. Tvertimod er det Brudstykker af forskjellige Lag. Jeg tænker mig, at nogle af de ældste Stropher om den i Galgen ofrede Oden siden blev omarbeidede af andre Skalde, samt at der senere blev tilføiet nye Stropher om samme Emne, medens flere af de ældre Stropher faldt bort. I Linjerne Svá Þundr um reist fyr þjóða rǫk; þar hann upp um reis, er hann aptr of kom er jeg tilbøielig til at se en Levning af det ældste Lag, der nu staar løsreven, da det, som oprindelig gik nærmest forud, er tabt. Disse Linjer

[1]) Müllenhoff Deutsche Alt. V, 271 (hvor „den letzten teil von 143" maa være Trykfeil for „den ersten teil von 145") paastaar, at Str. 145 L. 6—9 (Svá Þundr — aptr of kom) er en ubehjælpelig Omskrivning af Str. 139, L. 6: féll ek aptr þaðan, hvormed man har søgt at sammenfatte Str. 144 og 145 L. 1—5 eller Str. 142—145 L. 5 med Str. 138, 139, 141 og tillige at udfylde Str. 145. Denne Müllenhoffs Paastand synes mig urimelig. Str. 145, L. 6—9 kan ikke være en Omskrivning af Str. 139 L. 6, thi féll paa sidstnævnte Sted siger jo netop det modsatte af reis i 145. Str. 139, L. 6 har intet, som svarer til Þundr um reist. Og saa meget maatte enhver Nordmand eller Islænding i gammel Tid forstaa af Versemaal, at han ikke kunde falde paa at ville udfylde den i Str. 145, L. 1—5 bevarede ufuldstændige Strophe ved Str. 145, L. 6—9.

synes mig at godtgjøre, at Lobdfaavner ikke fra først af overalt indførte Oden talende, men at han tildels fortalte om ham i tredje Person, ligesom Karinus og Leucius fortælle om Kristus.

Hvorledes Ordet „Saa“ i Udtrykket „Saa ridsede Tund“ skal forstaaes, kan ikke bestemmes, da det, som har gaaet umiddelbart forud, nu mangler; men dette har ingen væsentlig Indflydelse paa Forstaaelsen af Ordene „Tund ridsede“. Her er i ethvert Fald Tale om at ridse Trylletegn.

„Der stod han op, hvor han kom tilbage.“ Dette synes væsentlig at være det samme som: „Han stod op, da han kom tilbage“, „han kom tilbage og stod op“. Hermed maa sammenlignes Udtrykkene om Oden i Str. 139 at han, da han hang i Galgen, „speidede ned“ og at han „faldt“ fra Galgen, samt Str. 141, at han derpaa „spirede“ eller „blev frugtbar“, nemlig i Jordens Skjød, og „voxte“ op (deraf). Det synes da bestemt antydet, at Oden, efter at være falden fra Galgen, er ligesom Kristus bleven sænket eller har sænket sig i Jordens Skjød. Men derfra „stod han op“ (upp um reis). Det samme Udtryk, rísa upp, angelsaks. árîsan, anvendes stadig om Jesu Opstandelse fra de Døde. Heraf finder jeg da en svag Gjenklang, en dunkel Gjengivelse i Ordene „Tund stod op“. Det var „da han kom tilbage“, at han stod op. Ogsaa dette turde faa Lys af den kristelige Fortælling om, at Kristus, efter at være begraven, for ned til de Dødes Verden og kom op igjen derfra til Oververdenen og stod op fra de Døde. Navnlig sammenligner jeg det Sted af Nicodemus's Evangelium, hvor det fortælles, at Jesus igjen steg op fra de Dødes Verden[1]): Et extendens dominus manum suam fecit signum crucis super Adam et super omnes sanctos suos, et tenens dexteram Adae ascendit ab inferis. Udtrykket i det nordiske Digt om Oden „Han stod op, da han kom tilbage“ er efter min Formodning at forstaa i Lighed med det latinske Skrifts ascendit ab inferis.

[1]) Tischendorf 403.

Straks foran dette Udsagn heder det dominus . . . fecit signum crucis. Hertil svarer da efter min Formodning det nordiske Digts Þundr um reist „Tund (d. e. Oden) ridsede (Trylletegn)". Da Korstegnet her i Nicodemus's Evangelium er Symbolet paa de Dødes Forløsning og da man fra den tidlige Middelalder af anvendte Korstegnet som et tryllekraftigt Tegn[1]), kunde dette hos de hedenske Nordboer let blive forvandlet til en Tryllerune.

Vi maa standse ved det her for Oden brugte Navn Þundr. I „Sæmundar Edda" findes dette kun to Gange; nemlig her og Grímn. 54, hvor Oden siger:

Óðinn ek nú heiti,
Yggr ek áðan hét,
hétumk Þundr fyrir þat.

„Oden heder jeg nu, Ygg hed jeg tidligere, jeg kaldte mig Tund før det."

Dette Sted forudsætter visstnok Stedet i Hávamál. Naar Digteren lader Grimner, idet han kalder sig Oden, sige, at han tidligere kaldte sig Ygg og endnu tidligere Þundr, at han altsaa med andre Ord kaldte sig Þundr for lang Tid siden, saa har dette visstnok sin Grund deri, at Þundr i Hávamál nævnes som virksom fyr þjóða rǫk „før Folkenes Udvikling"[2]).

Af de Vers i kunstige Versemaal, i hvilke Ordet Þundr forekommer, er intet ældre end anden Halvdel af 10de Aarhundred, og Ordets Brug i den kunstige Skaldedigtning kan meget vel have sin Kilde i de nævnte Vers af Hávamál og Grímnismál.

Altsaa Þundr som Navn paa Oden møder os første Gang i Verset af Hávamál. Vi tør med Sandsynlighed antage, at Navnet fra dette Vers umiddelbart eller middelbart

---

1) Se f. Ex. Ebert Geschichte der Liter. des Mitt. I, 303; 546 Anm. 3; Zöckler „Das Kreuz Christi" S. 175 f.

2) Grím. 17 L. 1—2: Hrísi vex | ok há grasi forudsætter mulig Háv. 119 L. 8—9.

er overført til alle andre norrøne Vers, i hvilke det er anvendt[1]). Oprindelsen af dette Navn er hidtil ikke tilfredsstillende forklaret. Jeg har tidligere sat Þundr i Forbindelse med Hunkjønsordet Þund. Dette forekommer anvendt om en mythisk Elv Grím. 21, som Navn paa en Elv i Norge[2]) og paa en Ø i Danmark[3]). Dette Navn har jeg forklaret[4]) af *þinda, *þatt, *þundinn, svulme, der har svaret til angelsaks. þindan, sønderjydsk tiň[5]), nynordfris. thünd[6]). Men imod denne Forklaring taler den Omstændighed, at der som Odens Navn ogsaa forekommer Þuðr, for *Þunnr, i Grím. 46, Accus. Þunn hos Hallfred, hvilket ikke fuldstændig kan skilles fra Þundr[7]).

Da Þundr um reist, som jeg ovenfor har søgt at vise, har sit Forbillede i dominus fecit signum crucis i Nicodemus's Evangelium, og da dette er første Gang, Navnet

[1]) Man vil heraf se, hvor uheldigt det er, naar Müllenhoff (Deutsche Alt. V, 271) i foragtelige Udtryk omtaler Str. 145 L. 6—9, som om de var en værdiløs Omskrivning af Str. 139 L. 6.

[2]) Gaarden Þundaberg (Eysteins Jordebog S. 275), d. e. Þundarberg, nu Tønneberg, i Høland, Akershus Amt, har visselig sit Navn af den forbirindende Elv, der maa have hedt Þund. Prof. O. Rygh meddeler mig, at Elven endnu kaldes „Tønna", og at den Indsø, hvorfra denne kommer, heder „Tunnsjøen".

[3]) Thund i Kong Valdemars Jordebog S. 50 (Nielsens Udg.), nu Tunø paa Østsiden af Jylland. Feilagtig mener O. Nielsen (Blandinger udg. af Univ.-Jubil. danske Samfund S. 178), at dette Ønavn er samme Ord som det i norske Dialekter brugte tunn, Hvirvel. Dettes gamle Form maa være turn.

[4]) Norrœn Fornkvæði S. 79, 397 a.

[5]) med rullende Toneholdt.

[6]) Müllenhoff Deutsche Alt. V, 116 henfører ligeledes Þundr til agf. þindan. Han mener, at Navnet betegner Oden som Vindgud. Til denne Antagelse giver Stedet i Háv. ingen Anledning.

[7]) Af flere Grunde vilde jeg heller ikke kunne tilraade at forklare Þunn af oprindeligere *Þunþ- og at sætte dette tilligemed Þundr i Forbindelse med þenja, udspænde, eller med angelsaks. þunian, brage. Naar Stephens Runic Monum. III, 344 i flere svenske Runeindskrifter (Liljegren 816, Lilj. 1135, Dybeck fol. 104, Runa 1873 S. 94) vil finde Ord, som svare til Þundr, saa er dette efter min Mening urigtigt eller aldeles usikkert, hvilket det her vilde blive for vidtløftigt at godtgjøre.

Þundr møder os i det norrøne Digtersprog, saa formoder jeg, at Þundr, er en Forvandling af donnus, en Middelalders Form for dominus, og at Þuðr for *Þunnr, Accus. Þunn, ligeledes er en Forvandling af dette latinske, om Kristus brugte Ord. Formen donnus kan paavises allerede i første Halvdel af 6te Aarhundred [1]). At nu i donnus er blevet til nd i Þundr, kan sammenlignes f. Ex. med Forvandlingen af angelsaksk. wên til oldnorsk vend og af oldfransk prisun til oldnorsk prísund [2]). Det latinske d i Fremlyden af donnus, dominus er, vistnok under Ideassociation med hjemlige Ord, gjengivet ved þ i Þundr, Þunn. Dette har Analogi deri, at Deucalion i Kong Ælfreds angelsaksiske Oversættelse af Orosius [3]) kaldes Theuhale (2 Gange) og Theuhaleon. Jeg forudsætter, at Munke ensteds paa de britiske Øer i sit Modersmaal, enten Gaelisk eller Engelsk, eller snarere nogle paa Gaelisk, andre paa Engelsk, har givet de Meddelelser om Kristus bl. a. fra Nicodemus's Evangelium, som middelbart ligge til Grund for Loddfaavners Aabenbaringer om Oden. Men hvis min Formodning om Odens Navn Þundr er rigtig, se vi, at Munkene meddelte enkelte Ord i det latinske Sprog. Dette synes lidet paafaldende, da de var vante til i mundtlige og skriftlige Henvendelser til sine Standsbrødre ikke at holde Modersmaalet og Latinen ud fra hinanden. Mangfoldige gamle Optegnelser af Geistlige paa de britiske Øer og i Norden indeholde en Blanding af Latin og vedkommende Optegners Modersmaal. Ved mange Begreber maatte ogsaa i mundtlige Meddelelser til Lægfolk det latinske Udtryk ligge Munkene nærmest.

Jeg minder her tillige om, at Navnet Loddfáfnir, saa-

---

1) Se Diez Etym. Wörterb. der rom. Spr. I. donno.

2) Se foran S. 130 f.

3) I, 6, Sweets Udgave S. 36; jfr. Tardanus I. 8, S. 42 for Dardanus. En irsk Konge kaldes i Ágrip S. 83 (Dahlerups Udg.) condialfa sunr, men i Heimskr. Magn. s. berf. Kap. 12 Þjálfa sunr, hvor Faderens Navn synes at gjengive det irske Navn Toirdhealbach, i ældre Form Tordelbach.

ledes som jeg foran har paavist, er en Oversættelse af Lentius Carinus, hvilke Navne forstodes som Afledninger af de latinske Ord lentus og carus. Dette synes at forudsætte, at Munkene i de Meddelelser, som middelbart har paavirket Digtningen i Hávamál, her har henholdt sig til det latinske Sprog.

IX.

I de nu følgende Stropher af Hávamál (146 til og med 163), hvilket Affnit Müllenhoff har kaldt Ljóðatal, opregner den Talende atten Tryllevers (ljóð), som han kan, og betegner, undtagen ved det sidste, den Virkning, ethvert af dem har. At den Talende her er Oden, har de fleste Fortolkere uden videre antaget for givet, og, som jeg tror, med fuld Ret. Müllenhoff benegter dette, uden, saavidt jeg kan se, at anføre noget, der kan kaldes et Argument, mod den sædvanlige Opfatning[1]). Han tænker sig en eller anden menneskelig professionel Sanger som den Talende. At Oden er den Talende, støttes ved følgende Grunde:

1) For at kunne lægge Str. 146—163 i en Andens Mund end Odens maa man løsrive disse Stropher ikke blot fra Str. 138—145, som gaa forud i Haandskriftet, men ogsaa fra den efterfølgende Strophe 164, og man maa endelig i Str. 162 stryge de Linjer, som indeholde en Tiltale til Loddfaavner.

2) Beretningen i Ynglinga saga om Oden, navnlig i Kap. 6 og 7, viser, at Sagaens Forfatter har kjendt og benyttet Ljóðatal, navnlig sikkert Str. 148, 152, 154 og sandsynlig 157, og at han har opfattet disse Stropher som udtalte af Oden[2]).

3) Háv. 157 lyder: „Det Vers kan jeg for det tolvte:

[1]) Deutsche Alt. V, 272.

[2]) Dette indrømmer ogsaa Müllenhoff Deutsche Alt. V, 278. Sagaforfatterens Opfatning er ikke bevisende, men har ialfald her langt større Vægt end en Mening af en Nutids Forsker.

hvis jeg ser en død Mand ved Strikke hænge oppe i Træet, saa jeg ridser og i Runer maler, at han taler med mig" [1]). Hertil svarer i Yngl. s. Kap. 7: „Stundom . . . satte han [Oden] sig under de Hængte". I en i dróttkvætt forfattet Strophe i saga af Víga-styr ok Heiðarvígum [2]) kaldes Oden heimþinguðr hanga „de Hængtes Hjemsøger". Dette Udtryk synes at godtgjøre, at det er Oden, i hvis Mund Háv. Str. 157 er lagt. Man kjender Oden ogsaa derpaa, at han, som kvæder Trylleverset, ridser Runer for at faa den Døde til at tale.

4) De vidunderlige Evner, som den Talende i flere andre Stropher af Ljóðatal tillægger sig selv, tilhøre ligeledes ifølge mythiske Sagn Oden. Dette godtgjør, at vedkommende Stropher passe i Odens Mund, om de end ikke derfor nødvendig maa være udtalte af ham. Str. 147 nævner magisk lægende Kraft; denne tillægges Oden i Sagnet om Rostarus hos Saxo S. 446. Ligesom han, der taler i Str. 148, kan et Trylleverse, der bevirker, at hans Fienders Vaaben ikke bide, saaledes skjænkede Oden Harald Hildetand den Gave, at Vaaben ikke bed paa ham [3]). I Str. 154 tillægger den Talende sig Evnen til at berolige Vinden og stille den oprørte Sø. Saaledes heder det i Fortællingen om Sigurd Faavnesbanes Hævntog mod Hundingssønnerne, at Sigurd og hans Mænd seile i overhændig Storm, men at Veiret lægger sig, da de faa Oden ombord. Og Odens Navn Sviðrir synes at staa i Forbindelse med angelsaks. swiðrian, stilne (f. Ex. om det oprørte Hav), geswiðrian, bringe (f. Ex. Ilden) til at lægge sig, og at betegne ham som den, der stiller Havet, dog kanske tillige, i Overensstemmelse med Háv. 152, som den, der stiller Ilden. Den Kraft, som i Str. 156 nævnes, ved Galder at kunne gjøre sine Venner vældige og usaarlige i Kampen, tilkommer selvfølgelig Oden

---

[1]) Oprindelig vel: at sá mælir við mik istedenfor: at sá gengr gumi ok mælir við mik.

[2]) Ísl. ss. II, 353.

[3]) Saxo S. 361.

som Krigsgud og Seiergud[1]). I Str. 159 roser den Talende sig af at kunne opregne alle Æser og Alver for Folkene. Dette passer godt til Odens Kundskab om mythiske Forhold i Grímnismál. Og naar den Talende i Str. 161 siger, at han kan et Tryllevers, hvorved han vinder Kvinders Kjærlighed, stemmer dette overens med hvad Haarbard, d. e. Oden, fortæller om sig i Hárbarðsljóð Str. 18. Endelig tør Str. 155, hvori den Talende roser sig af at kunne ved Galder tvinge Troldkvinder til at fare vildsomme afsted, mulig sammenlignes med Saxos Beretning om, at Oden adspredte de forsamlede Troldmænd og tvang dem til at forlade sit Fædreland[2]). I sin Helhed passer Ljóðatal fortræffelig til Forestillingen om Oden som den, der fremfor Andre er dygtig i at gale Galdrer, hvilken Forestilling navnlig fremtræder i Vegtamskviða og endog stemmer overens med den Forestilling, som i det tydske Merseburger-Kvad udtales om Wodan.

Det er altsaa Oden, der siger, at han kan de Trylle-vers, som ingen Kvinde, selv ikke Kongens Hustru, og intet Menneskes Søn kjender. Det er Oden, som for Loddfaavner opregner sytten Tryllevers, hvis Virkning er magisk Herredømme over fast den hele Natur, og som til Slutning siger, at han endnu kan ett Tryllevers, som han ikke meddeler til nogen Dødelig. Det er den i Galgen ofrede, fra Galgen faldne, i Jordens Skjød nyfødte og til fuldere Kraft og Visdom udviklede Oden, som meddeler disse Tryllesange efter sin Tilbagekomst fra Dybet og sin Opstandelse. Forbilledet herfor finder jeg i Nicodemus's Evangelium. Efterat den korsfæstede, døde og begravne, til de Dødes Rige nedfarne Jesus er kommen tilbage fra Dybet og er opstanden fra de Døde, taler han til sine Disciple følgende Ord[3]): „Gaar

---

[1]) Hvor Adam af Bremen taler om Guderne i Templet i Upsala, siger han: Wodan, id est furor, bella regit hominumque ministrat virtutem contra inimicos.

[2]) Saxo S. 44.

[3]) Ordene i Nicodemus's Evangelium gjenfindes i Marcus's Evangelium Kap. 16, V. 15—18, dog ikke i alle Haandskrifter.

bort i al Verden og prædiker for alle Folk, idet I døbe dem i Faderens, Sønnens og den hellige Aands Navn[1]). Hvo som tror og bliver døbt, skal blive frelst; men hvo som ikke tror, skal blive fordømt. Men disse Tegn skal følge dem som tro: i mit Navn skal de uddrive Djævle; de skal tale med nye Tunger. De skal borttage Slanger; og dersom de drikke nogen Gift, skal det ikke skade dem; paa de Syge skal de lægge Hænder, og de skal befinde sig vel." Medens Jesus talte disse Ord, blev han optagen til Himmelen[2]).

Jeg er langt fra at mene, at disse Ord af Kristus ligetil skulde være gjengivne i Odens Opregning af de Trylle-vers, han kan. Men jeg antager, at en Beretning om de Ord, som Kristus umiddelbart før sin Himmelfart talte og i hvilke han nævnte de Undergjærninger, han giver sine Ud-sendinger Kraft til at udføre, har dannet Udgangspunktet for det af den hedenske nordiske Skald behandlede Motiv, at den i Galgen ofrede Oden, efter i fuldt udviklet Guddoms-kraft at være kommen tilbage fra Dybet, meddeler Trylle-sange, ved hvilke han kan virke Undergjærninger og paa overnaturlig Maade beskytte sine Venner. Derimod ved Be-stemmelsen af denne magiske Kraft i dens særlige Virkninger har Skalden ingenlunde holdt sig til de anførte Ord af Kristus eller til kristelige Forestillinger overhoved om Frelse-rens og hans Apostles Underkraft, der her tillægges Oden, men han har ved Siden af disse eller sammenslyngede med disse i Odens Ljóðatal ladet fremtræde mange oprindelig nordiske eller fællesgermanske og rent hedenske Forestillinger om overnaturlige Væseners magiske Kraft.

Oden meddeler sine Tryllevers til Loddfaavner, som igjen fra „Talerens Sæde ved Urdebrønden" gjengiver dem for den lyttende Forsamling. Loddfaavner viser, som vi har seet, tilbage til Nicodemus-Evangeliets Karinus og Leucius. Kristi til Disciplene umiddelbart før hans Himmelfart udtalte

[1]) Efter andre Hskrr.: „og forkynder Guds Riges Evangelium for al Skab-ningen".
[2]) Tischendorf 372.

Ord om de underfulde Tegn, som skal følge hans Udsendinger, gjengives nu vistnok efter Nicodemus's Evangelium i Jerusalem ikke af de fra Døden opstandne Brødre Karinus og Leucius, men af en Præst, en Lærer og en Levit, som har lyttet til dem i Galilæa. Det maa imidlertid mærkes, at disse Mænd, ligesom Karinus og Leucius, i Jerusalem til Synagogeforstandere, Præster og Leviter berette, hvad de selv har seet og hørt. Det er da let forklarligt, at den nordiske hedenske Skald, der fra den kristelige Fortælling naturligvis alene kunde beholde Enkeltheder af det for ham aldeles fremmedartede og til ham sandsynlig meget ufuldstændig og unøiagtig gjengivne Sceneri og Personapparat, har ladet Oden „i den Høies Hal" meddele sine Tryllevers til Loddfaavner, der igjen forkynder dem for en lyttende Forsamling. At den nordiske Digter saaledes i en og samme Ramme har indfattet baade, hvad der staar i Forbindelse med de af Karinus og Leucius berettede Mysterier, og hvad der har sit Forbillede i det, som Præsten, Læreren og Leviten fortalte om den korsfæstede Kristus, er saa meget mere naturligt, som der ifølge Nicodemus's Evangelium baade i den ene og i den anden Beretning afgaves Vidnesbyrd om Kristi Opstandelse og Himmelfart.

Jeg har allerede antydet, at det oprindelig germanske Element ved de Stropher, som opregne Odens Trylleverss, er meget stærkt. Saaledes er f. Ex. den i Str. 155 fremtrædende Forestilling om Kvinder, som ved Hjælp af Troldddom kan paa overnaturlig Maade bevæge sig i Luften [1]), ægte hedensk og meget udbredt, og det Navn, som her gives disse Troldkvinder, túnriður gjenfindes som zûnriten i Tydskland [2]). Ifølge Str. 156 galer Oden under Skjoldene, naar han ved et Trylleverss skal gjøre sine Venner, som gaa i Slag, ufaar-

[1]) Sammenlign leika lopti á med agſ. lâcan on lyfte Genesis 448 om Djævelen.

[2]) I en tydsk „Nachtsegen", der er udgivet i Sitzungsberichte der phil. Classe der Akad. d. Wiss. zu München 1867. Den er optegnet i 13de eller 14de Aarh. i en Egn, hvor tydsk og polsk Sprog mødtes.

lige i Kampen. Man har herved mindet om Tacitus's Beretning[1]) om en Krigssang eller snarere etslags Krigsskrig, som Germanerne istemte, naar de drog i Kamp og af hvis stærkere eller svagere Klang de spaaede Seier eller Nederlag i Kampen. For at Lyden skulde blive stærkere, frembragtes dette Krigsskrig, idet man holdt Skjoldet for Munden[2]). Det ene hedenske tydske Merseburger-Kvad er en Formel, der ligesom det af Oden i Str. 149 kvædne Tryllevers har den Virkning at løse den Bundnes Baand. Ogsaa i England var paa Bedas Tid[3]) den Folketro udbredt, at Baand kunde løses ved Hjælp af visse Bogstavtegn eller Runer.

Vi har fuld Grund til at antage, at Nordboerne allerede, førend de blev paavirkede af kristelige Forestillinger, troede, at Troldmænd kunde frembringe de fleste af de magiske Virkninger, som efter Odens Ord i Ljóðatal følge af hans Tryllevers, saaledes at døve Egg og Od, at slukke Ild, at stille Stormen o. s. v. Som Enkeltheder i Ljóðatal, der ikke har sin Kilde i Meddelelser om Kristus, kan fremdeles nævnes de Tryllevers, ved hvilke Kvinders Elskov vindes og bevares (Str. 161—162), samt Forestillingen om Odens Hustru eller Søster, hvem han alene lærer det Tryllevers, ingen Anden faar høre (Str. 163). Denne mythiske Forestilling skal jeg ikke her søge at oplyse, og ligesaa lidet skal jeg her gaa ind paa en Undersøgelse om, hvad Dværgen Þjóðreyrir gol (Str. 160).

Paa den anden Side maa det fremhæves, at en hel Række af Undergjærninger, som Oden ifølge Ljóðatal ved Trylleverts kan udføre, er ialt væsentligt de samme, som ifølge Kristi sidste Tale til Disciplene eller ifølge andre Steder i Nicodemus's Evangelium og i de kanoniske Evangelier udføres af Kristus selv eller hans Apostle og som i Middel-

---

[1]) Germania Kap. 3.

[2]) Men Ordet barditum eller baritum om Frembringelsen af dette Krigsskrig er latinsk og har intet med oldnorsk barði, Skjold, at gjøre. Se Gaidoz i La Revue Politique 25 Sept. 1875.

[3]) Hist. eccles. IV, 22.

alders Legender tillægges forskjellige Helgener. Jesus gjorde Mirakler ved sit blotte Ord, og de jødiske Ypperstepræster mente, som de sige i Nicodemus's Evangelium, at han udførte Undergjerninger ved Hjælp af en Trylleformular[1]). I Háv. 147 tillægger Oden sig magisk lægende Kraft[2]). I sine sidste Ord til Disciplene siger den opstandne Kristus om sine Udsendinger: „Paa de Syge skal de lægge Hænder og de skal befinde sig vel". Jeg behøver ikke at minde om, at Jesus og Apostlene ofte ved sit Ord og ved Haandspaalæggelse underfuldt helbrede legemlige Sygdomme. I Str. 149 siger Oden, at han ved et Tryllevers kan sprænge alle Lænker og Baand. I Nicodemus's Evangelium siges, at Jesus „sprængte uløselige Baand", nemlig Dødens[3]). I Apostlenes Gjerninger fortælles, at Herren oftere løste sine Udsendingers Lænker. Mange Legender berette, at Baand og Lænker ikke kan holde Helgener fast. Som Oden ved et Tryllevers (Str. 154) stiller Stormen og faar Havet til at lægge sig, saaledes Jesus ved sit Ord[4]). Naar Oden siger, at han ved et Tryllevers kan tvinge Troldkvinder til at fare vildsomme afsted, saa formoder jeg, at dette paa den ene Side slutter sig til den opstandne Kristi Ord om sine Udsendinger „De skal uddrive Djævle" (daemonia eiicient) og til Fortællingen om, at Kristus selv ved sit Ord uddrev Djævle[5]). Denne Formodning støttes derved, at δαιμόνιον i nogle Dele af den gotiske Bibeloversættelse er gjengivet ved det kvindelige unhulþo d. e. tydsk „Unholdin". Det er dog hjemlige overtroiske Forestillinger, som ikke blot har omskabt daemonia til

---

[1]) Tischendorf 410: per aliquod carmen.

[2]) I den anden Halvstrophe, der er falden bort, har det sandsynlig været sagt, at det er ved Haandspaalæggelse, Oden læger, thi denne Evne nævnes i de beslægtede Sigrdr. Str. 4.

[3]) Tischendorf 399. Jfr. absolvis captivos 400; solvit vinctos 401.

[4]) Matthæus 8, 26, jfr. 14, 32; Marc. 4, 39; Luc. 8, 24; imperasse ventis Tischend. 414. Samme Mirakel fortæller Beda hist. eccl. I, 14 om den hellige Germanus (5te Aarh.), da han seilede over til Britannien. Det tillægges ogsaa mange andre Helgener.

[5]) Jfr. daemones ab hominibus fugasse Tischend. 414.

Troldkvinder, men som i denne Strophe ogsaa ellers har været bestemmende for Forvandlingen af den kristne Fortællings Ord. Udtrykkene „om jeg ser Tunridersker lege i Luften, da gjør jeg saa, at de fare afsted uden at kunne finde sit eget Skind, sin egen Bolig“ [1]) angive en Folketro, der er nær beslægtet med den, som fremtræder i Fortællingen om, at Egil Skallagrimssøn reiser Nidstang. Egil vendte det Hestehoved, som han havde sat op paa Stangen, ind imod Land med de Ord: „Jeg vender dette Nid mod Landvætterne, som bebo dette Land, saa at de alle fare afsted uden at kunne finde Vei, uden at kunne naa til sin Bolig“ [2]). Oden siger [3]): „Det (Trylleverš) kan jeg for det syvende, om jeg ser en Sal lue høit over siddende Mænd: den brænder ikke saa bredt, at jeg jo bjærger den; den Galder forstaar jeg at gale.“ Saaledes siges det i Pseudo-Matthaei evangelium [4]), at Jesus allerede som liden Gut kan slukke Ilden. Beda fortæller [5]), at den hellige Germanus ved sine Bønner stiller Ilden. Oden siger [6]), at han ved at riste Runer kan faa død Mand, som hænger i Galgen, til at gaa og tale med sig. Og i Ynglinga saga Kap. 7 berettes om Oden: „Stundom opvakte han døde Mænd af Jorden [7]) og satte sig under de Hængte; derfor blev han kaldt Gjengangernes (drauga) Herre og de Hængtes Herre.“ Jesus vakte ved sit Ord Døde til Live, og i Nicodemus's Evangelium berettes, at den ene Røver, som blev korsfæstet og døde samtidig med Jesus, i Kraft af dennes Ord gik umiddelbart over til Paradis.

---

1) Vigfusson (Corp. poet.) indsætter heimhaga for Haandskriftets heim hvga efter Ordene i Egils saga. Dog synes denne Forandring betænkelig, da hugr ligesom hamr brugtes om „Menneskets Sjæl, saadan som den tænktes virkende efter at være udtraadt af Legemet og efter at have iført sig en anden Skikkelse.“

2) Eg. s. Reyk. Udg. Kap. 60 S. 137. Jfr. Landn. 4, 9 i Ísl. ss. I, 258.

3) Háv. Str. 152.

4) Kap. 31 (Tischendorf 101).

5) Hist. eccl. I c. 19.

6) Háv. Str. 157.

7) I Digtet Vegtamskviða vækker Oden ved Galder en død Spaakvinde og tvinger hende til at tale med sig.

I Str. 151 siger Oden: „Det Trylleverſ kan jeg for det ſjette: om en Mand ſaarer mig ved (egentlig: paa) Rødder af raa Ved (eller af et ikke tørt Træ), da rammer Forbærvelſe ikke mig, men den Mand, ſom fremkalder min Hævn." Her fremtræder den ſamme hjemlige Overtro ſom i Grettis saga Kap. 41 ff., at man kan faa tilføiet et Menneſke Saar, ſom volder dets Død, ved at ridſe Runer i en Rod og gale Galdrer derover. Men det ſynes ikke urimeligt, at vi i Hávamál, hvor den hængte, fra Galgen faldne og igjen opſtandne Oden udtaler Ordene, har en ved Indflydelſe af den hjemlige Overtro paavirket Gjenklang af den i Nicodemus-Evangeliet[1]) udtalte Foreſtilling, at den korsfæſtede og til de Dødes Rige nedfarne Kriſtus beſeirede Satan ved det Træ, ſom denne havde beredt til Kriſti Korsfæſtelſe[2]). Fremdeles naar Oden i Str. 148 ſiger, at han ved et Trylleverſ kan bevirke, at hans Fienders Sværd døves og at deres Vaaben ikke bide, eller naar Oden, ſom det i Ynglinga saga Kap. 6 heder, kunde i Slaget gjøre ſine Fiender blinde, døve og fulde af Rædſel og bevirke, at deres Vaaben ikke bed, ſaa tør dette vel være en af nordiſk Overtro farvet Omdigtning af det, ſom Nicodemus-Evangeliet udſiger, at Kriſtus bragte Dødens og Satans Legioner i Forvirring og ſlog dem med Rædſel[3]).

I det latinſke Skrift om Kriſti Nedfart til Helvede kaldes den Korsfæſtede „Herlighedens Konge", „en Herre ſom er mægtig i Slaget", „Soldat og Feltherre," „Seierherre", „beundringsværdig Stridsmand"; han fremſtilles ſom en med

[1]) Tiſch. 395 sq. ſiger Satan: lignum praeparavi ad crucifigendum eum et aculeos ad configendum. Tiſch. 401 sq. ſiger Inferus til Satan: illas tuas divitias quas acquisieras per lignum praevaricationis . . . , nunc per lignum crucis perdidisti. Kriſtus ſiger (Tiſch. 402): Qui per lignum et diabolum et mortem damnati fuistis, modo videte per lignum damnatum diabolum et mortem.

[2]) Udtrykket rás viðar i Háv. 151 (jfr. hrás viðar i Skírn. 31) minder om lignum crudum i Vindicta Salvatoris Tiſch. 474, hvor der er Tale om at hænge Jøderne i et Træ til Straf for, at de havde hængt Jeſus Kriſtus, ſom det S. 484 heder, in ligno viridi.

[3]) Tiſchendorf 399 sq.

Raseri (furore) optrædende Konge, der forjager den fiendtlige Konges Hærskarer og trænger ind i hans Borg[1]). Disse Udtryk, hvori Kristus her skildres, maatte minde den nordiske Skald om Kampens og Seierens Gud Oden, hvis Navn opfattedes som „den Rasende", og vi maa heri søge en væsentlig Grund til, at han overførte de fremmede Meddelelser om Kristus paa sin hjemlige Overgud Oden.

Ligesom Kristus efter Nicodemus's Evangelium til dem, som er bundne i Dødens Verden, kommer som „den novervundne Underkrafts Hjælp" (invictae virtutis auxilium)[2]), ligesom han efter det angelsakfiske Digt Krist og Satan V. 582 siddende ved Faderens Haand hver Dag skjænker Menneskene „Hjælp og Held" (help and hælo), saa lader den hedenske Skald Oden begynde Opregningen af de Trylleverś, han kan, med følgende Ord: „Hjælp heder det første, og det vil hjælpe dig mod alle Forurettelser og Sorger og Bekymringer."

Uagtet saaledes de Undergjærninger, som Oden i flere Stropher af Ljóðatal siger han kan udføre, naturlig slutte sig til kristelige Forestillinger, give Ordene i de hidtil omtalte Stropher dog ikke et fuldt Bevis for, at kristelige Meddelelser her ligge til Grund, fordi det, som jeg allerede foran har fremhævet, lader sig antage, at de germanske Hedninger, før de blev paavirkede af Kristendommen, tillagde trylleskyndige Væsener lignende Undergjærninger. Derimod forudsætter Str. 158 efter min Mening nødvendig kristelige Meddelelser, og ved denne Strophe maa jeg derfor længere dvæle. Oden siger her:

> Þat kann ek it þrettánda,
> ef ek skal þegn ungan
> verpa vatni á:

1) Fr. Hammerich, som i sit smukke og fortjenstlige Skrift om „de episk-kristelige Oldkvad hos de gotiske Folk" karakteriserer de angelsaksiske Digteres Opfatning af Kristus, synes at have overseet denne Skildring af Kristus i Nicodemus-Evangeliet.

2) Tischendorf 309.

[redacted]

munat hann falla,
þótt hann í fólk komi,
hnígra sá halr fyr hjǫrum.

„Det (Trylleverſ) kan jeg for det trettende, om jeg øſer Vand over en ung Mand: da ſkal han ikke falde, om han end kommer i Slag; den Mand ſegner ikke for Sværd.“ Den i denne Strophe udtalte Foreſtilling ſtaar, ſom af Alle anerkjendt, i Forbindelſe med en Skik, der omtales ſom almindelig i Hedendommens ſidſte Tid i Norge og paa Island, nemlig at overøſe det nyfødte Barn med Vand (ausa vatni). Denne Skik har Konrad Maurer paa ſædvanlig grundig Vis underſøgt i ſin Afhandling „Ueber die Waſſerweihe des germaniſchen Heidenthumes“ (München 1880). Heri udtaler han den Formodning [1]), at Nordboerne allerede i hedenſk Tid efter Forbilledet af den kriſtne Daab har fra kriſtne Folk, med hvem de kom i Berørelſe, optaget den Skik at overøſe det nyfødte Barn med Vand. Maurers Formodning er af Müllenhoff i en Anmeldelſe [2]) bleven afviſt med ſtor Beſtemthed og Skarphed. For at godtgjøre, at man i Barnets Overøsning med Vand hos de hedenſke Nordmænd har at ſe en urgammel fællesgermanſk Skik, har dog denne Lærde ikke ſtort mere at irettelægge, end at Lægen Galenos i andet Aarhundred e. Kr. omtaler den (hos mange Folkeſtammer i Fortid og Nutid brugte) Skik at dukke det nyfødte Barn ned i koldt rindende Vand ſom herſkende hos Germanerne [3]).

---

[1]) Væſentlig ſamme Opfatning var antydet af Fritzner i Norſk hiſtor. Tidsſkr. IV, 143.

[2]) Anzeiger für Deutſches Alterthum, 7ter Band, S. 404—409.

[3]) Galen. Ὑγιεῖν. I, 10 (ed. Kühn vol. VI): *Τίς γὰρ ἂν ἡμῶν ὑπομείνειε τῶν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπων εὐθὺς ἅμα τῷ γεγεννῆσθαι ἔτι θερμὸν τὸ βρέφος ἐπὶ τὰ τῶν ποταμῶν φέρειν ῥεύματα κἀνταῦθα, καθάπερ φασὶ τοὺς Γερμανοὺς, ἅμα πειρᾶν αὐτοῦ τῆς φύσεως, ἅμα τε καὶ κρατύνειν τὰ σώματα, βάπτοντας εἰς τὸ ψυχρὸν ὕδωρ, ὥσπερ τὸν διάπυρον σίδηρον.* Jfr. Cluver Germania antiqua (Lugd. Bat. MDCXXXI fol.) p. 149 sqq.

Andre af Müllenhoff anførte Vidnesbyrd for, at denne eller en lignende Skik har været tydsk, er aldeles usikre.

Hvad Müllenhoff har anført, kan efter min Mening ingenlunde svække Sandsynligheden af Maurers Formodning. For det første neddukkede de af Galenos omtalte Germaner Børnene i koldt rindende Vand, medens der i Norden aldrig er Tale om Barnets Neddukning, men altid om dets Overøsning med Vand. For det andet var det for at prøve Barnets Levedygtighed og hærde dets Legeme, at Germanerne efter Galenos dukkede det ned i Vandet umiddelbart efter Fødselen, medens Barnet endnu var varmt. Den nordiske Skik er derimod noget andet end „Barnets første Bad", hvortil Müllenhoff vil reducere den. Den er en Ritus, der fremtræder med flere af Maurer omtalte Eiendommeligheder, til hvilke der hos de hedenske Tydskere ikke er det fjærneste Spor, men i hvilke den stemmer overens med den kristne Daab. I Norden gav man Barnet Navn samtidig med Vandoverøsningen, der i Regelen fandt Sted meget kort Tid efter Barnets Fødsel. Det var i Regelen den Person, der overøste Barnet med Vand, som tillige gav det Navn, og dette var slet ikke altid Faderen[1]).

I Sagaen om Droplaugssønnerne fortælles, at Ásfur fra Aas, uagtet han er besvogret med Helge Asbjørnssøn, ikke vil deltage i dennes Kamp mod Helge Droplaugssøn, og at den sidstnævnte i det afgjørende Øieblik siger, at han ikke vil tage sig i Agt for Ásfur, forbi denne har overøst ham med Vand[2]). Her fremtræder altsaa, som Maurer bemærker, et Pietets-Forhold mellem den, der har overøst en Anden med Vand, og den Overøste, hvilket er analogt med det hos Kristne ved Fadderskab indtrædende Forhold. Hos de hedenske Nordmænd havde Forældrene Ret til at udsætte

[1]) Det omtales ogsaa, at Barnet, efterat det var overøst med Vand, fik en Gave af den Person, som havde udført dette. Men denne Gave er ikke forskjellig fra det, som skjænkedes af den, der havde givet Barnet Navn, og denne nafnfestr forekommer tillige hos de hedenske Tydskere.

[2]) Dropl. s. S. 25, jfr. S. 8, 21 og 23.

eller dræbe sit Barn straks efter Fødselen, dog ikke efterat det var overøst med Vand. Ved denne Act fik det altsaa fuld Menneskeret. Hermed har man sammenstillet den Bestemmelse, som findes i flere germanske Stammers Lovbøger, at Barnet først efterat have modtaget Daaben er arveberettiget; dette udtales i Vestgoternes Lov, der tilføier den Betingelse, at Barnet har levet mindst i ti Dage, samt i danske og tildels i svenske Landskabslove. Og naar bl. a. de kristne norske Landskabslove gjør Forskjel paa Drab af døbt og udøbt Barn, saa finder Maurer heri Sammenhæng med den hedenske Retssætning, at det er Mord at dræbe et Barn, efterat det er overøst med Vand.

Naar vi se bort fra Hávamál, er Digtet Rígsþula det ældste Litteratur-Mindesmærke, hvori den Skik at overøse det nyfødte Barn med Vand omtales. Dette tør fremhæves i Forbindelse med den Formodning, at Skikken er overført fra Nordboernes kristne Naboer; thi Navnet paa den mythiske Person, efter hvem Digtet har Navn, nemlig Rígr, synes at være optaget fra kristne Folk, med hvem Nordboerne var komne i Berørelse [1]).

At denne Skik hos de hedenske Nordmænd at overøse det nyfødte Barn med Vand enten er fremkaldt eller ialfald paavirket af de Kristnes Daab, bliver efter min Mening fuldt indlysende ved en nærmere Betragtning af det Sted, hvor Skikken først findes omtalt, nemlig Strophen i Hávamál. Medens der hos Tydskerne i det høieste er Spor til en Neddukning af Barnet, er ogsaa her Tale om Overgydning eller Bestænkning med Vand, ligesom den vesterlandske kristne Kirke kjendte og allerede tidlig, ogsaa udenfor Nødstilfælde, brugte

---

[1]) Vigfusson antager, at Rígr er laant fra irsk ri, *Cas. obl.* rig, Konge; og dette forekommer mig sandsynligst. Derimod skulde Vigfusson i Corp. p. b. II, 514 ei have sammenstillet Rígr med „the Old Teutonic hero-god, Jordanis' 'Rigis'", thi ikke Jordanis, men kun hans Udgiver Holder i 19de Aarh. kjender denne Rigis. Heinzel „Über die Hervararsaga" S. 60 formoder, at Rígr er det byzantinske ῥήξ ῥηγός (η udtalt i), der af græske Forfattere brugtes om Barbarerfyrster.

en Daab per infusionem sive aspersionem aquae[1]). Ja, der er her endog Overensstemmelse i Udtryk med en angelsaksisk poetisk Betegnelse for den kristne Ritus. Det heder i Hávamál:

ef ek skal þegn ungan
verpa vatni á,

altsaa verpa vatni á þegn ungan, egentlig „kaste Vand paa en ung Mand". Et nærbeslægtet Udtryk oferweorpan mid wætere, egentlig „overkaste med Vand", findes i to angelsaksiske Digte[2]) brugt om Overøsning med Vand i den kristelige Daab. Fremdeles er det at mærke, at Oden siger: „Det Tryllevers kan jeg for det 13de: om jeg overøser en ung Mand med Vand, ikke skal han falde, om han end kommer i Slag, den Mand segner ikke for Sværd". Her er brugt Udtrykket þegn ungan „en ung Mand". Ordet þegn, der betegner en fri vaabenfør Mand, som er i en Høvdings Tjeneste[3]), er ellers ligesaa lidet som de tilsvarende Ord i andre germanske Sprog brugt om et nyfødt Barn. Det er derfor ikke sandsynligt, at det, som Strophen i Hávamál omtaler, skulde staa i Forbindelse med den Skik, hvorom Galenos taler, at neddukke de nyfødte Børn i koldt Vand. Naar vi derimod her antage Sammenhæng med den kristelige Daab, som ogsaa kunde blive Ældre til Del, kan vi forstaa þegn i sin sædvanlige Betydning. Hvis den hos Nordmændene brugelige Overøsning med Vand egentlig intet andet var end, som Müllenhoff mener, den første Badning af Barnets Legeme, saa vilde man heller ikke med nogen Rimelighed kunne forklare, at der i Hávamál tillægges denne Overøsning i Forbindelse med det samtidig udtalte Tryllevers den magiske Virkning at frelse

[1]) Höfling, Das Sakrament der Taufe I, 31 f.; I, 50. Jfr. Ældre Frostatings-Lov III, 8 (Norg. gl. Love I, 150).

[2]) Digtet om Kristi Nedfart til Helvede i Exeterbogen Grein I, 195 V. 133 og Menologium 153 f. Uden religiøs Betydning wæteres weorpan Beowulf 2791 (Grein).

[3]) Baade angelsaksisk. þegen og oldsaksisk. thegan bruges om Kristi Disciple.

Ens Liv i Kampen[1]). Navnlig bliver dette uforklarligt, hvis her er Tale om en voksen ung Mand. Derimod lader dette sig let forklare af Forestillingerne om Daabens Kraft. Udtalelserne om, at man ved Daaben gjenfødes, om, at den som tror og bliver døbt skal frelses, gik over til at forstaaes bogstavelig, rent physisk. Deraf opstod i Middelalderen mange legendariske Fortællinger om, at Daaben kaldte Døde til Live eller bevarede Livet under Forhold, hvor de ikke døbte døde[2]). Ogsaa i Norden møde vi flere Fortællinger fra Middelalderen, som udtale den Tro hos de Kristne, at Daaben gav dem, som var legemlig syge, deres Helbred igjen[3]); saaledes i Ansgars Levned af Rimbert Kap. 24 og i Fortællingen om Tangbrand i den udførlige Óláfs saga Tryggvasonar[4]). Og ligesom Overøsningen med Vand i Hávamál gjør den unge Mand usaarlig, saaledes tages, ifølge Meddelelse af Prof. Julius Krohn i Helsingfors, i finske Tryllesange Vand fra Floden Jordan (Døbevandets Forbillede og Symbol) for at læge Saar og Sygdomme.

Den kristelige Daabsformular er i det nordiske hedenske Digt Hávamál forvandlet til en Trylleformular, et Tryllevers, der udtales samtidig med Overøsningen.

At den i Hávamál nævnte Overøsning med Vand har den kristelige Daab som sin historiske Forudsætning, godtgjøres allermest derved, at den Strophe, hvori denne Overøsning

---

[1]) Da Chlodwigs svæde Søn, som var døbt med den kristelige Daab, døde i Ugen efter Daaben, sagde Frankerkongen ifølge Gregor af Tours (II, 29): „Si in nomine deorum meorum puer fuisset dicatus, vixisset utique; nunc autem, quia in nomine dei vestri baptizatus est, vivere omnino non potuit.“ Man ser vistnok af dette Sted, at en Indvielse i de hedenske Guders Navn efter Kongens Mening vilde have havt den Virkning at styrke Barnets Legeme, men om denne Indvielses Form siges her intet. Jfr. Maurer Wasserweihe S. 231.

[2]) Se Maury Légendes pieuses S. 59 f., Menzel Christliche Symbolik II, 456.

[3]) Jfr. Maurer Bekehrung I, 31, 392 f. Om Lapperne berettes, at de lod Daaben gjentage efter hver svær Sygdom.

[4]) Fms. II, 200 f.

nævnes, er lagt i Odens Mund. Det er Oden selv, som ved at overøse Ynglingen med Vand, idet han udtaler et Tryllevers, bevarer hans Liv i Kampen. Dette har ingensomhelst Sammenhæng med den hos Tydskerne brugelige Skik at neddukke nyfødte Børn i koldt rindende Vand. Derimod henviser det uimodsigelig til kristelige Meddelelser. Det er Oden, i hvis Mund Strophen er lagt, den i Galgen ofrede, fra Galgen faldne, i Dybet nedsænkede og fra Dybet i Guddoms-Kraft tilbagevendte og opstandne Oden. Og jeg har paavist, at denne i det sidste Afsnit af Hávamál optrædende Oden er den hedenske Skalds Ombannelse af den korsfæstede Kristus. Naar nu denne Oden taler om, at han overøser Ynglingen med Vand, saa tør vi tro, at ogsaa denne Virksomhed er overført paa ham fra Kristus. Allerede i Johannes's Evangelium heder det, at Jesus døbte[1]), uagtet det egentlig var hans Disciple og ikke ham selv, der udførte denne Handling[2]). En angelsaksisk Digter lader Johannes den Døber i Underverdenen sige til Kristus: „Du, Verdens Herre! overgjød med Jordans Vand (oferwurpe mid þý wætere) alle Mennesker" [3]).

Naar den hedenske Skald har ladet den fra Dybet tilbagevendte og opstandne Oden nævne de Undergjærninger, som han kan udføre og ved hvilke han kan skjærme sine Venner, saa har han efter den Formodning, som jeg i det foregaaende har begrundet, herfor havt et Forbillede deri, at den opstandne Kristus nævner de Undergjærninger, som hans Udsendinger i hans Navn skal udføre. Umiddelbart i Forveien siger Kristus: „Gaar bort i al Verden og prædiker for alle Folk, idet I døbe dem i Faderens og Sønnens og den hellige Aands Navn. Den, som tror og bliver døbt, skal blive frelst (salvus erit); men den, som ikke tror, skal fordømmes" [4]). Heri finder jeg da tildels det middelbare Forbillede for de Ord,

[1]) Johann. Ev. III, 22 og 26.
[2]) Johann. Ev. IV, 2.
[3]) Digtet om Kristi Nedfart til Helvede hos Grein I, 195.
[4]) Tischendorf 372.

som den hedenske Skald lader den opstandne Oden tale: „Det Tryllevers kan jeg: om jeg gyder Vand paa en ung Mand, da falder han ikke, om han end kommer i Slag; den Mand segner ikke for Sværd". Den hedenske Strophe forudsætter en rent physisk Opfattelse af Kristi Ord salvus erit som „han skal blive frelst, naar han er i Livsfare". Kristi Ord om Troen har været Hedningen en mørk Tale og har intet tilsvarende i det hedenske Digt.

De i det foregaaende anførte Grunde turde have gjort det indlysende, at den i Hedendommens sidste Tid i Norden brugelige Overøsning af det nyfødte Barn med Vand og særlig den i Hávamál omtalte Overøsning med Vand ikke staar i nogen historisk Forbindelse med den af Galenos omtalte Skik at neddukke det nyfødte Barn i Vand, men derimod med den kristelige Daab. Endnu maa jeg dog tilføie nogle Ord om dette Forhold. Det turde være tvivlsomt, om Grækeren Galenos's Meddelelse om det fremmede barbariske Folk virkelig giver os Ret til at antage Tilstedeværelsen af en saadan Skik hos Tydskerne. Thi den Skik, at neddukke det nyfødte Barn i Vand, tillægges af andre Forfattere Celterne ved Rinen[1]), og Navnet Germaner har tildels været brugt om celtiske Folk. Men selv om vi antage, at Galenos's Ord indeholde en i alle Dele paalidelig Efterretning om tydske Folk, maa det fremhæves, at den er holdt i meget ubestemte Udtryk, saa at vi ikke faa vide, hvilke Germaner der menes. I ethvert Fald er der ingen Grund til at tænke paa de af de tydske Stammer, som boede nærmest Nordmændene, hos hvem Skikken med Vandoverøsning kjendes. Og mellem den fremmede Forfatter, som taler om de nyfødte Børns Neddukning, og de norrøne Digte eller Fortællinger, som tale om Vandoverøsning hos Nordmændene, ligger der meget mere end et halvt Aartusend! Naar jeg derimod mener, at den nordiske Vand-

[1]) Se Cluver anførte Sted. Aristot. Pol. VII, sidste Kap.: *τοῖς μὲν εἰς ποταμὸν ἀποβάπτειν τὰ γιγνόμενα ψυχρὸν, τοῖς δὲ σκέπασμα μικρὸν ἀμπίσχειν, οἷον Κελτοῖς.* Her er det ikke klart, om ogsaa Skikken at neddukke Børnene gjælder Celterne.

overøsning er kommen i Brug ved Indflydelse fra den kristelige Daab, saa kan jeg støtte mig til den Kjendsgjærning, at Nordmændene paa den Tid, da Vandoverøsning hos dem først omtales, var komne paa mangfoldige Maader i nær Berørelse med kristne Folk, hos hvem Daaben brugtes, og fra dem havde modtaget Kulturpaavirkning i de forskjelligste Retninger. Og at Daaben kunde fra Kristne blive overført til germanske Hedninger og hos dem komme i Brug, finder jeg bestyrket derved, at Daaben bevislig har været forrettet af germanske Hedninger. I et Brev, som Pave Gregor den 3dje skrev til Bonifatius i Aaret 732 eller deromkring, er nemlig Tale om, at der dengang i Thüringen var Præster, som forrettede baade kristelig og hedensk Præstetjeneste: de døbte dem, som forlangte dette, men bragte ogsaa Wuotan (Oden) Offere[1]). Ligeledes taler Paven om at Hedningerne oftere forrettede Daaben[2]). Denne betragtede Hedningerne vistnok som et Slags Tryllemiddel.

Vil man sætte den Vandoverøsning, som i Hedendommens Tid brugtes hos Nordmændene, i historisk Forbindelse med en Skik, som har været kjendt og øvet af tydske Hedninger, saa taler dog al historisk Kritik for, at man heller sætter den i Forbindelse med den Daab, som med Sikkerhed vides at have været udført af Hedninger i det indre Tydskland i første Halvdel af 8de Aarhundred, end med den Neddukning af nyfødte Børn i rindende Vand, som efter et mere

---

[1]) Hos Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum, III, S. 93: Nam et eos, qui se dubitant fuisse baptizatos an non, vel qui a presbitero Joui mactanti et immolaticias carnes vescenti, ut baptizentur precipimus. Stedet anføres hos Maurer Wasserweihe S. 59 og hos Hauck Kirchengeschichte Deutschlands I (1837) S. 351 (paa hvilket Sted Prof. C. P. Caspari har gjort mig opmærksom).

[2]) Eosdemque, quos a paganis baptizatos esse asseruisti, si ita habetur, ut denuo baptizes in nomine Trinitatis, mandamus. Hauck bemærker herom med fuld Ret: „Die Zweifel . . . an diesen Thatsachen lassen sich nicht entfernt begründen; ist wirklich das Zusammenfliessen heidnischer Anschauungen und christlicher, die zum Aberglauben geworden sind, unmöglich? Dass wir Christenthum und Heidenthum als einander ausschliessende Gegensätze fassen, ist kein Beweis dafür."

end et halvt Aartusend ældre Udsagn af en Græker skal have været brugelig hos Germaner, usikkert hvor.

Jeg holder det altsaa for bevist, at Indflydelse fra de Kristnes Daab forudsættes af Odens Ord i Hávamál om, at han kan gjøre unge Krigere usaarlige ved at overøse dem med Vand og ved samtidig at recitere et Tryllevers.

Efterat Oden har nævnt Virkningen af det sidste Tryllevers, som han meddeler, siger han (Str. 162): „Disse Tryllevers vil du, Loddfaavner! længe være foruden" d. e. „det vil vare længe, inden du vil være i Stand til at tilegne dig og med fuld Virkning at bruge disse Trylleverš". Jeg har søgt at vise, at Loddfáfnir er en poetisk Oversættelse af Lentius Carinus d. e. Nicodemus-Evangeliets Karinus og Leucius. Men Karinus og Leucius, som give Meddelelser om Kristus, er opstandne fra de Døde, og efterat have endt sine Meddelelser forklares de og blive usynlige. Derimod vise de Ord, som i Str. 162 henvendes til Loddfaavner, at der ved ham ikke er Tale om, at han er opstanden fra de Døde, og om at han, efter at have meddelt, hvad Oden har sagt ham, skal tages bort fra denne Verden. I Overensstemmelse med den Betydning, som ligger i Navnet Loddfáfnir „han som klynger fast i Favn", og sandsynlig under Paavirkning af denne Betydning tænker den hedenske Skald sig Loddfaavner vistnok som en Yngling, der i Livet vil faa god Brug for de Tryllevers, Oden meddeler ham [1]). Og fordi Loddfaavner som „den fast favnende Elsker" særlig vil have Nytte af Trylleverš, ved hvilke man kan vinde og binde Kvinders Elskov, er det vel, at Skalden, uden noget Forbillede i de kristelige Beretninger, af hvilke han her i meget har øst, lader Oden tilsidst meddele ham saadanne Trylleverš.

Jeg har i det foregaaende søgt at vise, at den opstandne

[1]) Sammenlign Ordene i Str. 146: „Hjælp heder det første, og det vil hjælpe dig —".

Odens Meddelelser til Loddfaavner om de Tryllevers, han kan, tildels har sit Forbillede i den opstandne Jesu Tale til Disciplene om de underlige Tegn, som skal følge hans Udsendinger. Forestillingen om Disciplene og Apostlene ligeoverfor Jesus har da vistnok virket med til, at den hedenske Skald har fremstillet Loddfaavner som en Odens Discipel, der i Livet vil faa Brug for de magiske Æviner, Guden skjænker ham.

Det Afsnit af Digtet Hávamál, i hvilket Loddfaavner meddeler Odens Aabenbaringer, afsluttes med Str. 164:

Nú eru Háva mál kveðin
Háva hǫllu í
allþǫrf ýta sonum,
óþǫrf jǫtna sonum;
heill sá er kvað,
heill sá er kann,
njóti sá er nam,
heilir þeirs hlýddu!

„Nu er den Høies Ord fremsagte i den Høies Hal, meget nyttige for Menneskenes Sønner, til Fordærv for Jætternes Sønner. Held ham som fremsagde dem; Held ham som kan dem; gid han, som lærte dem, uforstyrret besidde dem; Held dem som lyttede!"

Allerede af metriske Grunde er det sandsynligt, at en og samme Person udtaler hele denne Strophe og at den ikke skal fordeles paa to. Der kan være Spørgsmaal, om det er Loddfaavner eller Oden, som her taler. Mod at det skulde være Oden, kan Ordene „Held ham som fremsagde dem" anføres; thi det synes ikke at passe til Oden, men vel til Loddfaavner, at han, idet han afslutter sin Meddelelse, ønsker sig selv til Lykke. Ogsaa tør man kanske sige, at Ordene „Held dem som lyttede" passe bedre i Loddfaavners Mund end i Odens, thi Loddfaavner taler fra Talerens Sæde til en lyttende Forsamling, medens det ikke er nævnt, at Andre end Loddfaavner lyttede til Odens Ord. Jeg tror derfor, at det er Loddfaavner som udtaler Str. 164, og at Odens

Ord afsluttes med Str. 163. Ved denne Antagelse gjør dog Ordene „Nu er Odens Ord fremsagte i den Høies Hal" Vanskelighed. Thi det er ikke i den Høies Hal, men „paa Talerens Sæde ved Urdebrønden", at Lodsfaavner gjengiver, hvad han har hørt af Oden „ved den Høies Hal, i den Høies Hal". Jeg formaar ikke med fuld Sikkerhed at fjærne denne Vanskelighed; men jeg formoder, at den oprindeligere og rigtige Text er: Nú eru Háva mál kveðin Háva hǫllu ór, d. e. „Nu er Odens Ord fremsagte, (de som jeg har hentet) fra den Høies Hal"[1]).

Efter de afsluttende Ord „Haec sunt quanta nobis iussit dominus referre vobis — —" ende Karinus og Leucius med et godt Ønske for sine Tilhørere: Pax vobis ab ipso domino Jesu Christo et salvatore omnium nostrorum. Efter de afsluttende Ord „Nu er den Høies Ord fremsagte" ender ogsaa Lodsfaavner med et godt Ønske for dem, til hvem han har talt „Held dem som lyttede!" men dette Ønske er holdt i al Almindelighed og er uden noget Spor af kristelig Farvning.

I det foregaaende har jeg begrundet den Mening, at det sidste Afsnit af Hávamál fra Strophe 146 til og med Str. 163, hvori Oden opregner de Trylleviers (ljóð), han kan, viser tilbage til Meddelelser om Kristi Underkraft. Ogsaa for dette Afsnits Vedkommende maa jeg, idet jeg henviser til min Udvikling ovenfor S. 305—308, fremhæve, at Beretningen om Oden i Ynglinga saga støtter den Mening, at Oden i Hávamál har laant fra Kristus. Thi Sagaforfatteren har benyttet ogsaa dette Afsnit af det gamle Digt, men han har i den derpaa grundede Fremstilling indblandet Træk, som ikke findes i Hávamál, men som aabenbart tidligere hos gaeliske Kristne har været henførte til Kristus.

---

[1]) Jfr. f. Ex. Helg. Hjǫrv. 31: Hvat kantu segja nýra spjalla ór Nóregi. Med Hensyn til Allitterationen kan sammenlignes min Anmærkning til Grímn. 36 L. 4—5 og S. Grundtvig „Er Nordens gamle Literatur norsk" S. 72.

X.

Baade Mythen om Balders Død og Mythen om Odens Hængning i Galgen er, som jeg har søgt at vise, opstaaet under Indflydelse af Meddelelser om Kristi Korsfæstelse og Død, som hedenske Nordboer har modtaget af kristne Mænd paa de britiske Øer. Men de to Myther maa være blevne til uafhængig af hinanden inden forskjellige Kredse, og de Meddelelser om Kristi Korsfæstelse og Død, som tildels har dannet begge Mythers ydre Grundlag, tør antages i det enkelte at have været vidt forskjellige baade af Form og Indhold, uagtet de i Hovedsagen gjaldt det samme Æmne. Hovedgrunden til, at der under Indflydelse af Meddelelser om Kristi Korsfæstelse og Død opstod ikke een nordisk Mythe, men to selvstændige nordiske Myther, af hvilke hver fik sin eiendommelige Udvikling, den maa søges deri, at de kristelige Elementer i de to Tilfælde hos de hedenske Nordboer har indgaaet Forbindelser, der har været indbyrdes aldeles forskjellige, dels med ægte nordiske mythiske og religiøse Forestillinger, dels med andre Sagn, der var opstaaede under Paavirkning af Fremmedes Meddelelser. Dette vil man have seet af min Undersøgelse om de to Mythers Oprindelse. Trods disse Mythers indbyrdes Uafhængighed og Forskjellighed er der dog enkelte Punkter, paa hvilke Træk, som tilhøre Mythen om Odens Hængning, mødes og smelte sammen med Elementer, som vi finde i Balders-Mythen. Heri tør vi maaske se en Antydning til, at der hos Nordboerne i gamle Dage mellem de to Myther har været enkelte Forbindelsesled, som vi nu ikke tydelig kan iagttage.

Vi har i det foregaaende seet, at Sagnet om Vikars Hængning aabenbart staar i Forbindelse med Mythen om Odens Hængning. Men paa den anden Side er der ved flere Træk en Lighed mellem Vikar-Sagnet og Balder-Sagnet, som ikke vel kan være tilfældig. Ved Betragtningen af dette Forhold maa vi sammenstille Vikar-Sagnets Rosshaarsgrane med Balder-Sagnets Loke, Starkad med Haad og Vikar med Balder. Hist er Rosshaarsgrane, her Loke, den som ægger

til den onde Daad. Naar Guden, hvis Virksomhed her har en dæmonisk Side, bærer Navnet „Hestehaars-Grane" eller „Grane", der i sig selv ikke blot er Mandsnavn, men ogsaa Hestenavn, tør mindes om, at Djævelen ofte optræder i Hesteskikkelse. Rosshaarsgrane rækker Starkad, som Loke Haad, en tynd Kvist, der forvandler sig til eller i Virkeligheden er et dræbende Vaaben. Starkad er Vikars Fosterbroder, Haad Balders Broder, og Navnet Stǫrkoðr eller Stǫrkuðr lod sig opfatte som stark-Hǫðr „Stærke-Haad", uagtet jeg ikke hermed vil paastaa, at Navnet virkelig heraf er opstaaet. Ogsaa om Haad heder det i Snorres Edda ærit er hann sterkr (han er stærk, saa det forslaar)[1]. Balder finder sin Død, da der foretages noget som skal forestille et livsfarligt Anfald mod ham[2]; Vikar, da man med ham foretager, hvad der skal forestille en Ofring[3]. I begge Tilfælde forvandles til dødbringende Virkelighed den Handling, ved hvilken Personen, som sviges, intet ondt aner og til hvilken han selv giver sit Samtykke, den Handling, der af alle Medvirkende undtagen En er ment som et ufarligt Skuespil, og Gjærningen udføres ved en tynd, tilsyneladende uskadelig Stængel.

Vikars Død er som Balders i Forveien varslet, og der holdes efter begge Sagn Raadslagning for at afvende den truende Fare.

Det er ingenlunde min Mening, at Sagnkongen Vikar skulde have sin Oprindelse fra Balder, og ligesaalidet, at Sagnet om Vikars Ofring fra først af skulde være identisk enten med Mythen om Balders Død eller med Mythen om Odens Offerhængning. Men jeg mener, at Sagnet om Vikars Hængning har faaet den Form, hvori vi kjende det, under en Paavirkning bl. a. af Balders-Mythen, som rimelig blev fremkaldt derved, at der fra først af tilfældig var enkelte Berøringspunkter mellem de to Sagn.

---

[1] Sammenlign Starkads Ord om ham selv: afl gat ek ærit Fas. III, 18.
[2] Jfr. S. 200.
[3] poenae speciem (Saxo 277); þeir skuldu gera nǫkkura minning blótsins (Fas. III, 33).

I denne Forbindelse kan endnu nævnes et Træk i Vikar-Sagnet, som minder om et Træk i Gudesagnet. I Gautreks saga fortælles, at Tarmene af en nyslagtet Kalv blev brugt til Strikke for Vikar, men at disse, da Starkad havde viet Vikar til Oden, forvandledes til et stærkt Reb; Saxo har hørt den Fremstilling, at en blød Vidje om Vikars Hals forvandlede sig til en Jærnstrikke. Hermed sammenstiller jeg det Træk, at Tarmene, hvormed Loke blev bunden (det var hans Søns Tarme), forvandlede sig til Jærn.

Professor Julius Krohn i Helsingfors har meddelt mig et med dette Motiv beslægtet mærkeligt Træk i en finsk Sang om Kristus. Jeg aftrykker her Sangens Slutning efter en Optegnelse fra Wuokkiniemi i russisk Karelen, Archang. Guvernement, nær ved den finske Grænse, med Varianter efter Lönnrots Samling.

(Marias Søn ligger mellem to Stenheller, men paa Marias Bøn skinner Solen saa, at Stenene smelte og den Almægtige vækkes fra Døden.)

Alt opsteg nu Guds Søn
(Var. hørte Hammerslag fra en Smidje,
gik, klædt som Tigger, ind),
traadte ind i Ilmaris Smidje:
„Hvad gjør her Jærnarbeiderne,
hvad smede Hiisis Smede?

I Smidjen svares herpaa:

„Vi smede en Strikke til Skaberen,
men ikke har vi husket at maale,
hvor lang Skaberens Hals er,
hvor lang og hvor tyk,
hvor bred tværs over."
Herpaa sagde Skaberen:
„Den er lige lang og tyk,
lige bred tværs over
som din egen Hals.

Lad mig maale Lænken paa dig".
Han lod Skaberen passe Lænken
paa sin egen Hals.
Skaberen slog Lænken i Laas,
skjød Slaaen for,
kastede Enden ind i Jorden,
grov Enden ind i Moen.
(Var. Den onde Smed
saa sin Undergang for Øine,
skreg heftig til.
Men saa sagde Skaberen:
Skrig nu saa, at Stenen bliver haard,
raab saa, at Jærnet bliver stærkt.)

I Sangen fra Wuokkiniemi raaber Jesus selv saa, at Stenen og Jærnet blive haarde.

Staa nu der hele den Tid,
til ei findes mere Sol, ei Maane,
ei den klare Dag.
(Var. Alt efter denne Dag
maa altid Jærnet være haardt
og Stenen haard.)

Denne finske Fremstilling er her vigtig, fordi den danner et Forbindelsesled mellem Trækket i Fortællingen om Loke og Trækket i Fortællingen om Vikar. I den finske Sang bindes den onde Smed, der vil Jesus's Undergang, (d. e. Djævelen) helt til denne Verdens Ende, ligesom i den nordiske Mythe Loke, der volder Balders Død. For begge blive de Baand, som før var myge, til haardt Jærn. Vi maa formode, at Smeden kommer til at ligge mellem to Heller, som Jesus før havde ligget. Loke bindes over tre Stene. Det Træk i den finske Sang, at Jesus ved List faar den onde Smed til godvillig at tage Lænken paa, at Slaaen skydes for og at Lænkens Ende graves ned i Jorden, hvorpaa Smeden skriger forfærdelig, det er

beslægtet med Fortællingen om Ulven Fenrers Fængsling, der kun er en Differentiering af Lokes (Lucifers) Fængsling.

Paa den anden Side svarer den finske Fremstilling til Vikar-Sagnet deri, at det er en Strikke (hängrep efter Krohns Oversættelse), som bliver til haardt Jærn. Ogsaa i Vikar-Sagnet faar man, ligesom i den finske Sang, den, der skal have Strikken om Halsen, til godtroende at lade denne lægge paa sig.

Den finske Sang støtter den Mening, at Fortællingen om Vikar er paavirket af Fortællingen om Balder, der igjen er opstaaet under Indflydelse af Fortællingen om Kristus. Omvendt vækker da Vikar-Sagnet Formodning om, at der i gamle Dage har været kjendt en Form af Balder-Sagnet, hvorefter Balder, som Vikar, ikke blot blev gjennemboret af en tynd Stængel, men tillige blev kvalt med en Strikke.

Et Tidsmærke for Vikar-Sagnet i den Form, hvori dette er meddelt i Gautreks saga, har vi navnlig deri, at Starkad i Vikars Hær fælder Kong Sisarr fra Kœnugarðr (Kiev). Thi dennes Navn er, som Heinzel (Über die Hervararsaga S. 87) paapeger, Titlen Cæsar i den Form Cjesarĭ, Cĭsarĭ, hvori den blev tillagt de russiske Herskere indtil 12te Aarhundred.

XI.

I det foregaaende har jeg ved Undersøgelsen af Mythen om Oden i Galgen særlig holdt mig til det Afsnit i Hávamál, der begynder med den Strophe, hvori Loddfaavner først optræder talende (Str. 111); hertil har oprindelig umiddelbart sluttet sig de Stropher, i hvilke Loddfaavner gjengiver det, han har hørt Oden i Odens Hal meddele om Selvofringen i Galgen, om Faldet fra denne og om Gudens nye Vækst, om Runer og Tryllesange, som han kan (Str. 138—163). Afsnittet ender med en Strophe, hvori Loddfaavner taler paa egne Vegne (Str. 164). Det omhandlede Afsnit er ikke fuldstændig bevaret, heller ikke udgaaet af en og samme Støbning;

Sammenstilleren af Stropherne har i dette Afsnit indlemmet enkelte Stykker, der synes at være ældre end Hovedmassen af de nævnte Stropher og ikke er ensartede hermed[1]).

I det nævnte Afsnit har en forskjellig Forfatter umiddelbart efter den af Loddfaavner udtalte indledende Strophe (111) indlagt Raad til Loddfaavner, der omfatte Str. 112—137[2]), hvilke Stropher dog indeholde nogle senere Interpolationer. Raadene til Loddfaavner ere blevne indskudte efter Str. 111 allerede førend Digtet Sigrdrífumál var opstaaet i den os bekjendte Skikkelse[3]).

En ny Udvidelse er foregaaet derved, at de Afsnit af Hávamál, der gaa forud for Loddfaavners Optræden, er blevne forbundne med Str. 111—164 til ett Digt[4]). Og endelig kom hertil Interpolationer i det enkelte.

De forskjellige Afsnit af Hávamál og navnlig de forskjellige Stropher, der følge efter Loddfaavners første Optræden, synes dog at være fra væsentlig samme Tid og at være opstaaede i væsentlig samme Livskreds. Jeg vil derfor betragte hele Digtet Hávamál under ett, naar jeg nu i det følgende skal søge i Korthed at fremhæve de vigtigste Mærker, som — ved Siden af den i det foregaaende paaviste Sammenhæng med kristne Meddelelser — kan tjene til at bestemme den Tid hvorpaa og de øvrige Forhold hvorunder Digtet er blevet til[5]).

---

[1]) Saaledes de i fornyrðislag digtede Linjer 145, 6—9, hvori Oden omtales, medens han i foranstaaende og efterfølgende Stropher, som er digtede i ljóðahátt, er den talende. Se S. 356 f.

[2]) Se S. 324—327.

[3]) Se S. 328.

[4]) Háv. 80 (Þat er þá reynt o. s. v.) forudsætter Háv. 142 (Rúnar munt þú finna o. s. v.), dog saaledes, at Ordstillingen er gørðu ginnregin ok fáði fimbulþulr i Háv. 80 mulig er oprindeligere end den omvendte i Háv. 142. Háv. 44 (Veiztu ef þú vin átt o. s. v.) er kun en Variant til Háv. 119; de to Stropher har ikke fra først af hørt til samme Digt.

[5]) Sammenlign med den følgende Fremstilling bl. a. Jessen „Über die Eddalieder" S. 29—31, 33—36, 39, 77 f.; mine Bemærkninger paa første nordiske Philologmøde 1876 (se Beretning S. 144—146); E. Magnusson:

Af ydre Vidnesbyrd om Hávamál er i det foregaaende allerede nævnt, at Forfatteren af Ynglinga saga har kjendt Stropher, i hvilke Lodbfaavner gjengiver Odens Ord. Jeg har søgt at vise, at denne Forfatter i den mundtlige Tradition paa Island havde forefundet Sagn, hvori den i Hávamál givne Fremstilling var modificeret ved kristne fra Gaeler indkomne Forestillinger[1]). Ligeledes har jeg af de shetlandske Vers om Kristi Korsfæstelse sluttet, at Strophen om Odens Hængning eller en lignende Strophe var kjendt i det nordlige Skotland i Middelalderen[2]). Sidste Halvdel af Háv. 84 siges i Fóstbrœðra saga at have været kjendt paa Grønland omkring 1025. En nær Sammenhæng med Ordene rúnar munt þu finna ok ráðna stafi Háv. 142 vise Ordene runar ek rist auk raþna staue uer paa en Runesten fra Holms Kirke, Borge Præstegjeld, Smaalenene, der neppe er ældre end 12te Aarhundred.

Øyvind Finnssøn skáldaspillir fra Haalogaland, hvis Moder var en Datterdatter af Harald Haarfagre, digtede Háleygjatal sandsynlig 994 eller 995, da en af Digtets Stropher omtaler Slaget med Jomsvikingerne i Hjørungavaag. I dette Digt viser Øyvind Kjendskab til den Strophe i Hávamál, hvori Oden siger, at han hang paa det vindige Træ[3]).

Tidligere havde den samme Digter i sit Mindedigt over den i 961 faldne Konge Haakon Adalsteins Fostre efterlignet Hávamál Str. 76, og denne Øyvinds Strophe synes at være digtet, efterat Norge en Stund havde lidt ved onde Tider under Eirik Blodøxes Sønner, altsaa ikke længe før 970[4]).

On Hávamál verses 2 and 3; Vigfusson Corp. I, LVI ff.; Müllenhoff Deutsche Altertumskunde V, 1, S. 279—288; Mogk Zeitschr. f. deutsche Philol. XVII, 375 f.

[1]) S. 305—308.

[2]) S. 308—312.

[3]) S. 292 f.

[4]) Vendingen at góðu getið Hákonarm. 15 sidst i en Strophe slutter ogsaa Strophen Háv. 128.

Sene Digte, i hvilke Stropher af **Hávamál** er efterlignede, undlader jeg her at anføre.

Det er i det foregaaende[1]) nævnt, at **Loddfáfnismál** har været kjendt af den Digter, som har digtet **Sigrdrífumál** og **Fáfnismál**. Disse Digte, ligesom de med dem sammenhørende **Reginsmál**, røbe i sit Sprog Paavirkning fra Vestens Folk. I **Reginsm.** 1 optræder første Gang i nordisk Sprog det fra Gaelisk optagne Ord **linn**, **lind** „Kilde" og i **Fáfn.** første Gang det ved engelsk Indflydelse opstaaede **ægishjálmr**[2]) „Rædselshjælm". **móða** i **Fáfn.** 11 „Elv" har været almindeligt paa Island, men synes ikke at have været brugt i Norge. Det synes som Appellativ, ligesom i Egenavne, at være Laanord fra angelsaks. **mûða** „Munding". Forfatteren af **Grímnismál** synes at have kjendt Odens-Navnet **Þundr** fra **Loddfáfnismál**[3]). Ligesaa synes **Grímn.** 17, der dog neppe hører til Digtets oprindelige Bestanddele, paavirket af **Háv.** 119.

Endelig forekommer det mig meget sandsynligt, at Udtrykket **fimbultýs fornar rúnar** „den store Guds gamle Runer" i **Vǫluspá** 60 forudsætter Ordene i **Hávamál** 142 om de Runer og Stave er **fáði fimbulþulr** „som den store Vismand skrev". **Hávamál**, særlig Digtets sidste Afsnit er saaledes vistnok ældre end **Vǫluspá**.

Digtningen om **Loddfáfnir**, der, som jeg har paavist, har et bestemt kristeligt Forbillede, er altsaa ikke et af de seneste nu bevarede Mythedigte, men tværtimod et af de ældste. Der er ingen Grund til at antage, at noget andet til os

1) S. 328 f.

2) Første Led i **ægishjálmr** viser, at Ordet er fremmed; jfr. **Lærbula: egisgrima** Wülcker **Anglosaxon Voc. 29.** Se ogsaa Grimm D. Myth.³ 217 f. At Ordet heder **ægishjálmr**, ikke **œgishjálmr**, godtgjøres ved Omskrivningen **hólmfjǫturs hjálmr** i **Vellekla** (**Ól. s. Tr.** 26, 1). Sturla Tordssøn rimer paa et Sted (**Hák. s. Hák.** Kap. 286 **Fms.** X, 67) **ægishjálmi** med **frægra**, hvilket viser, at Vokalen er lang. Man maa derfor i Egils **Arinbjarnardr.** 4 og hos Sturla (**Hák. s. Hák.** 232, **Fms.** IX, 513) antage det enstydige Udtryk **und ýgs hjálmi**.

3) Se S. 358.

bevaret norrønt Mythedigt er saa gammelt, at det tilhører en Tid, der ligger forud for kristelig Paavirkning paa nordisk Mythologi overhoved.

Af sproglige Udtryk, der kan give Oplysning om det her behandlede Digts Alder, nævner jeg Háv. 129 gjalti glíkir verða gumna synir. Dette Udtryk skyldes Indflydelse fra irsk geilt, gal, afsindig, Nom. Pl. gealta; jfr. i Afsnittet om Irland Kongesp. (Brenners Udg.) S. 43, L. 33: mænn þa er gelt ero kallaðer. Se Fritzners Ordbog, 2den Udg. Dog taler Metrum og syntaktisk Forbindelse for, at gjalti glíkir eru gumna synir ikke danner en oprindelig Bestanddel af Háv. 129. I det følgende skal jeg søge at vise, at Rati, Navnet paa Odens Bor, Háv. 106 betyder „Rotte" og er laant fra Engelsk, neppe før sent i 9de Aarhundred, men snarest endnu senere, hvilket gjør det sandsynligt, at Mythen om Digterdrikken ogsaa indeholder andre Elementer, der er komne til Nordboerne fra England.

Jeg har formodet, at fljóð „Kvinde" Háv. 79, 102 er et Kunstord dannet efter engelske Kvindenavne paa — flêd, se Arkiv f. nord. Fil. IV, 118—120. Først begyndte man vistnok med at bruge fljóð i kenningar, som sigrfljóð[1]), d. e. Seierkvinde, Valkyrje, efter det angelsaksiske Kvindenavn Sigeflêd[2]) = oldhøitydsk Sigiflêt.

Hvis jeg har Ret heri, har Kunstdigtningens kenningar allerede været udviklede paa den Tid, da Hávamál opstod[3]).

Af Sprogformer fremhæver jeg, at Versemaalet navnlig Háv. 111 kræver en enstavelses Form mǫl i Flertal, hvori Endelsens u er fortrængt. I Modsætning hertil har Røk-Stenen i Østergøtland, som synes at være fra omkring Aar 900, ogsaa efter lang Stavelse bevaret, ialfald i Skrift, et u, som

[1]) I Hrafnsmál af Torkell Trevelsson fra 11te Aarh. i Eyrb. Cap. 62.

[2]) Kemble Diplom. 946, 947 Sifléd; Nr. 289 on Syfflǽde stán; of Sygflédde stán (Appendix Vol. III, 396) anført efter Hruschka Zur angelsächsischen Namenforschung.

[3]) Men det er naturligvis ikke min Mening, at Hávamál er yngre end Digtet Hrafnsmál.

siden falder bort: thi strǫntu, sandsynlig udtalt strǫndu, paa Røk-Stenen maa paa Grund af det foregaaende raiþ, være Accusativ, ikke, som jeg før mente, Dativ. Den med Røk-Stenen omtrent samtidige Kälfvesten-Sten i Östergötland har, som det synes, Mandsnavnet stikuʀ = oldn. Stígr. Nu kan man vistnok ikke paaastaa, at u blev trængt ud i Norsk paa det Sted, hvor Loddfáfnismál er forfattet, ganske paa samme Tid som i Östergötland. Men efter det anførte er der dog neppe nogen Sandsynlighed for, at Hávamál skulde være fra ældre Tid end Slutningen af 9de Aarhundred [1]).

Forfatteren eller Forfatterne af Hávamál har tilhørt et Samfund, der var behersket af en þjóðann „Konge" (Háv. 15, 146, jfr. 114, hvor Fritzner forandrer þjóðans máls til þjóðar máls). Digtet er derfor vistnok ikke blevet til paa Island. Derimod tør jeg af de Steder i Digtet, hvor dette Ord þjóðann forekommer, ikke med Müllenhoff slutte, at Hávamál er forfattet, før Harald Haarfagre havde samlet Norge til ett Rige.

Ligbrænding forudsættes i Háv. 71, 3 samt i 81, 2, hvilken Strophe er føiet senere ind, da den er digtet i et andet Versemaal end de forudgaaende Stropher. Ogsaa Háv. 70, 4—5 er sandsynlig at forstaa om Ligbrand. Dette viser dog kun, at Digtet er fra hedensk Tid, men kan ikke nu benyttes til en nærmere Tidsbestemmelse, da man ikke sikkert ved, naar Ligbrænding ophørte i Norge. I norske Grave fra den yngre Jærnalder er Liget langt oftere brændt end ubrændt, og Archæologerne er tilbøielige til at antage, at Ligbrænding brugtes i Norge hele den hedenske Tid igjennem. Jfr. O. Rygh i Aarbøger for nord. Oldkynd. 1877 S. 156 ff.

De forskjellige Dele af Digtet vise Kjendskab til Havet og Sølivet. Reiser over Fjæld (Str. 3, 116) og Fjord (Str.

[1]) I Háv. 151,3 heder det: á rótum rás viðar, medens vi har samme Ord Skírn. 32 i Formen til hrás viðar i Allitteration med holts. Men at der i Háv. er skrevet rás og at Ordet her danner Allitteration med rótum, kan neppe lede til sikre Slutninger, da h ellers i Háv. er bibeholdt foran r, f. Ex. hyggio Hroptaty 160.

116) omtales som sædvanlige. I Háv. 88 heder det, at det er usikkert at stole paa en tidlig tilsaaet Ager, hvilket henviser til et Land, hvor Kornet let kan fryse, inden det bliver moden. Háv. 60 nævner Tilveiebringelse af tørre kløvede Vedstykker og Tækkenæver (af Birk) som et af en Husbondes regelmæssige aarlige Arbeider. Háv. 50 siger, at den Furu, som staar alene igjen ved Menneskers Bosted, tørker: hverken Bark eller Bar beskytter den. Dette maa vel være, fordi den er udsat for stærke Vinde.

En udfattig Mand, der dog bor i egen Hytte, omtales Str. 36 som den, der eier to Gjeder og taugreptan sal. Hvis dette betyder en Bolig, der har Reb istedetfor Tagspærrer, synes Digteren her at have for Øie en Egn, der er fattig paa Tømmerskov. Str. 85 har Ordsproget „Sjælden faar liggende Ulv et Laar". Den Strophe, der omtaler Ken paa Fjeld, hvor Sneen er smeltet (Háv. 90), hører, som Versemaalet viser, ikke til Digtets oprindelige Bestanddele. Det samme gjælder det Vers (82, 1), som giver det Raad at fælde et Træ, naar der er Vind, eller det, som advarer mod at tro gabende Ulv (85, 3), Orm som ligger i Ring (86, 4), Bjørnens Leg (86, 7).

Naar vi sammenfatte alt, som i det foregaaende er anført, tør vi deraf slutte, at de forskjellige Dele af Hávamál ikke er forfattede paa Island, sandsynlig derimod af Mænd, som var fra det vestlige Norge, ude ved Havet. Disse Skalde har enten selv gjæstet de nordiske Nybygder i Vesten (særlig vel i Northumberland) eller gjennem Landsmænd modtaget Meddelelser derfra.

B.

Yggdrasels Ask.

I.

I flere norrøne mythiske Digte er der et meget betydnings-fuldt, men i det foregaaende ikke omtalt Spor af Mythen om Oden, som hang i Galgen.

I begge de gamle Haandskrifter, der meddele Digtet Vǫluspá som en Helhed, læse vi en Strophe[1]), der begynder saaledes:

Ask veit ek standa,
heitir Yggdrasill[2])
hár baðmr, ausinn
hvíta auri.

[1]) Vǫluspá R (Codex regius) 18; H (Hauksbók) 19. Strophen anføres i Snorra Edda I, 76 (II, 264) med Indledningsordene: svá sem hér segir. Efter Müllenhoff D. Alt. V, 103 hører Strophen ikke oprindelig til Vǫluspá, men han holder den dog for gammel og mener, at R 45, H 40, hvori ogsaa „Yggdrasels Ask" nævnes, oprindelig har hørt hjemme i Vspá.

[2]) Baade R og H har Nominativformen drasill, der ligeledes staar i to Hskrr. af Snorres Edda (W U), som tilhøre forskjellige Redactioner. Allerede dette taler med overvældende Vægt for, at Genetivformen drasils, som kun staar i Cod. reg. af Sn. E., her er feilagtig. Mig synes Genetiven Yggdrasils meget paafaldende, hvor ikke Genetiven staar umiddelbart ved Siden. Jeg sammenligner Forholdet mellem Yggdrasill og Yggdrasils askr med Forholdet mellem Fenrir og Fenrisúlfr. Saaledes ogsaa Schullerus i Pauls og Braunes Beitr. XII, 226.

„En Ask ved jeg staa, overøst med det hvide Vand¹);
Yggdrasil hedder det høie Træ."

I en følgende Strophe²) omtaler Spaakvinden samme Træ under Navnet „Yggdrasils Ask". Ogsaa Stropher, som vi læse i Grimnismál³), nævne Træet som „Yggdrasils Ask". Samme Navn gjenfindes i Gylfaginning⁴), som er Arbeidet af en Islænding, der har kjendt Digtene Vǫluspá og Grimnismál i væsentlig samme Form som den, hvori de foreligge os, og har benyttet dem som Kilder for Fremstillingen af Mytherne. I andre gamle Skrifter findes Navnet ikke⁵).

Navnet Yggdrasill maa efter sin Sammensætning oprindelig have været ment som „Yggs Hest", det vil sige: den Galge, hvori Odin hang.

Første Led indeholder Ygg-, en norrøn Benævnelse paa Odin⁶), der betyder „den frygtelige"⁷). Navnets andet Led drasill er som appellativt Betegnelse for „en Hest" et ene og alene [illegible] Ord; der er intet Spor til, at det nogensinde [illegible]

[illegible]

¹) [illegible]

²) Vsp. [illegible]

³) Grimn. 29. 30. 31. 32. 34. 35. 44. [illegible] Yggdrasils.

⁴) Sn. E. I. 68 [illegible]

⁵) [illegible]

⁶) [illegible]

⁷) [illegible]

⁸) [illegible]

Fra først af har Drasill neppe været en appellativisk Betegnelse for en Hest i Almindelighed, da det forekommer som Navn paa en bestemt, i Heltesagnet optrædende Hest. Dette se vi af nogle i Snorres Edda anførte Vers, der angive Navnene paa Heste, som har været omtalte i gamle Sagn, og paa de Helte, som eiede dem. Disse Vers, hvis Forfatter maa have kjendt mange nu tabte heroiske Digte eller Sagn, begynder: Dagr reið Drǫsli[1]) „Dag red Drasel". I Navnet Yggdrasill synes altsaa et specielt Udtryk, et Navn (paa en bestemt Hest) at være sat istedenfor det generelle Udtryk („Hest"), saaledes som saa ofte i de af Skaldene anvendte omskrivende Betegnelser (kenningar). Saaledes kalde Skaldene hvilkensomhelst Hoppe „Granes Brud", Galgen betegnes som „Hør-Rebenes Sleipner", o. s. v.[2])

(Y. s. Kap. 33) drasils. Hverken de Brage tillagte Digte eller Ynglingatal kan paa langt nær være saa gamle, som de efter de Gamles Beretninger om deres Tilblivelse skulde være, men maa være forfattede langt ind i 10de Aarhundred. Hos Hallfred (straks efter Aar 1000) Fms. II, 313 drasils. Hos Rev (11te Aarh.) Sn. E. I, 498 drasill. Hos Sigvat (11te Aarh.) Ól. s. h. Hskr. 41, 1 drasils. Ligesaa hos mange senere Skalde. Ordet drasill synes efter Orddannelsesregler ikke at kunne staa i Forbindelse med det svage Verbum unisl. drösla (adhaerere, haesitanter progredi) og norsk Dial. drasle, slæbe, trække noget med sig, da dette er afledet af drassa, dragsa, hvilket igjen er afledet af draga; disse Verber kan heller ikke paavises i gammel Tid.

1) Sn. E. I, 482. De forudgaaende Indledningsord lyde i Haandskr. A: Þæssir hæstar ærv taldir i kalfs visv; i r og le3: Þessir ro (el. ero) en talþir i alsvinnz malvm; i U: fra hestvm.

2) Hestenavnet Drasill betyder maaske „den skræmmende" (en Hingst som skræmmer andre Hingste bort) og synes afledet af þrasa. Dette Verbum betegner Lok. 58 at optræde paa en truende Maade, for at jage en anden bort. Det er, som Docent K. F. Johansson har paapeget for mig, samme Verbum som lat. terrere. I Fjǫlsv. er Vegdrasill Dværgenavn; jfr. Dværgenavnet Dólgþrasir. Hvis Drasill er afledet af þrasa, saa maa þ være gaaet over til d, fordi Stammen drasilá- paa den fri Betonings Tid havde Hovedtonen paa tredje Stavelse. Se min Udvikling i Paul og Braunes Beitr. XII, 408 ff. Jeg tror ikke, at Drasill hører til got. ga-dars „jeg vover". John Olafsen (Nordens gamle Digtekonst S. 83) formoder, at drasill er laant fra lat. dorsuale; men denne skarpsindige Formodning lader sig ikke gjøre sandsynlig.

Det var almindeligt Udtryk i Nordisk som i Tydsk og Engelsk, især hos Digterne, at den Hængte sagdes at ride Galgen og at Galgen betegnedes som hans Hest.[1]) F. Ex. i Ynglingatal[2]) siges om Kong Agne, som blev hængt, at han maatte tæmme Signys Mands (d. e. Hagbards) kolde Hest. I samme Digt[3]) heder det om Kong Jorund, der ligeledes fandt sin Død i Galgen, at „Hør-Rebenes Sleipner maatte bære Gudlaugs Bane." Denne Udtryksmaade havde vistnok sin Oprindelse derfra, at „ride" i det gamle Sprog ikke blot sagdes om den Person, som sad paa en Hest eller andet Dyr, der bevægede sig paa fast Grund, men overhoved om den, som var i en gyngende eller svingende Bevægelse eller blev vippet op, saaledes som den Hængte i Galgen. Strikken blev opfattet som Rytterens Tømmer, naar man tænkte sig den Hængte ridende paa en Hest.

Naar nu et Asketræ kaldes Yggdrasill „Odens Hest", saa maa vi deri have denne nævnte billedlige Udtryksmaade. Yggdrasill „Odens Hest" maa have været forstaaet som „den Galge, hvori Oden hang". Navnet „Yggdrasels Ask" forudsætter altsaa den Mythe om Oden, der hang paa det vindige Træ, som vi kjende fra Hávamál. Det hellige mythiske Træ, som i Vers, der er indtagne i Vǫluspá og Grímnismál, og som i Gylfaginning omtales under Navnet „Yggdrasels Ask" (én Gang Yggdrasill), kan ikke være noget andet Træ end det i Hávamál nævnte „vindige Træ" eller den Galge, hvori Oden hang saaret med Spyd, ofret til Oden, selv til sig selv. Men nu tror jeg i det foregaaende at have bevist, at denne Mythe om Oden, som hang i Galgen, er opstaaet under Indflydelse af Meddelelser fra Kristne paa de britiske Øer om Jesus, som hang i Galgen eller paa Korset ofret af sig selv til Gud Fader. Hermed er da tillige bevist, at Mythen om Yggdrasels Ask i den Form, hvori vi kjende den fra Vers i Vǫluspá og Grímnismál

[1]) Jfr. Fritzner Ordbog, 2den Udg., under hestr.
[2]) Yngl. s. Kap. 22.
[3]) Yngl. s. Kap. 28.

samt fra Gylfaginning, er opstaaet under Indflydelse af Meddelelser fra Kristne om Kristi Kors.

Ja selv om den Strophe af Hávamál, hvori Oden siger, at han hang paa det vindige Træ, ikke fandtes, maatte vi slutte det samme alene af Navnet „Yggdrasels Ask", naar det var godtgjort, at dette betegner „den Ask, der var Odens Galge". Thi at et altid grønt Træ, der opfattes som et helligt Verdenstræ, betegnes som en Galge, hvori den øverste Gud hang, som ellers Forbrydere hænge, det er noget saa særegent, det strider saa bestemt mod andre hedenske Folks Forestillinger om hellige Træer og om den øverste Gud, at det alene synes mig tilstrækkeligt til at godtgjøre historisk Sammenhæng med det Kors, hvorpaa Kristus hang.

Ja hvad mere er, da „Yggdrasel" eller „Yggdrasels Ask" er Træets egentlige Navn, saa maa den i de nævnte norrøne Vers givne Fremstilling af Mythen om Verdenstræet gaa ud fra den Opfatning, at Verdenstræet egentlig og nærmest var „den Galge, hvori Oden hang", og at den Betydning, man forøvrigt tillagde Træet, var at udlede af den Kjendsgjærning, at det var Odens Galge. Hermed er det ingenlunde min Mening at sige, at alle Yggdrasels-Mythens Spirer er af fremmed Oprindelse. Tværtimod har denne Mythe ganske vist mange og hjemlige Forudsætninger ved Siden af de fremmede. Og i sin fulde Udvikling, som helt og harmonisk Mythebillede er Yggdrasel ene og alene nordisk, staar for os inderlig sammenvokset med den hele Mythologi. Men i den følgende Undersøgelse skal jeg særlig kun betragte de Led af Mythen, som jeg tror at kunne forbinde med kristelige Forestillinger.

Af Navnet Yggdrasill „Odens Hest" tør drages endnu en vigtig Slutning. Dette Navn er aabenbart en kenning, som maa være skabt af en Kunstdigter, en for sin Tid lærd Digter, der kvad for Fyrster eller Høvdinger. Men nu er Yggdrasel eller Yggdrasels Ask Verdenstræets egentlige Navn i Stropher, der er optagne i Vǫluspá og Grímnismál, samt

i Gylfaginning. Dette Navn viser altsaa, at Mythen om Verdenstræet, som den meddeles i de Fremstillinger, hvorfra vi bedst kjende den, er udgaaet fra Kunstdigtningen og ikke født af Almuens Fortællinger, af den folkelige Tradition. Endelig maa det fremhæves, at den Slags poetiske Omskrivninger eller Kjenninger, hvori det styrende Led er et Egennavn istedenfor et Fællesord, saaledes som Drasill i Yggdrasill, tilhører et saa langt fremskredent Trin i det poetiske Billedsprogs Udvikling, at Navnet Yggdrasill ogsaa af denne Grund ikke vel kan tænkes skabt før langt ind i Vikingetiden.

Nordboernes hellige Ask er altsaa kaldt „Odens Hest“, fordi den var den Galge, hvori Oden hang. Mærkelig nok findes Korset ligeledes, i et kristeligt Skrift fra den senere Middelalder, betegnet som Kristi Hest. I det før nævnte engelske Digt fra 14de Aarh. Disputatio inter Mariam et crucem heder det om Kristus: On stokky stede He rod[1]) „paa Stokke-Hest han red“.

Denne billedlige Udtryksmaade om Kristi Kors, som neppe første Gang har været brugt af en Digter i 14de Aarhundred, antager jeg for overført paa Korset, fordi den opfattedes som en Galge. Det synes ikke rimeligt, at dette engelske Udtryk om Korset fra Middelalderen skulde være at forklare med Hensyn til det i Sydlandene i Oldtiden brugte Kors, uagtet det kunde passe paa dette, da der i dets Midte

[1]) Morris Legends of the Holy Rood S. 148. 209. Denne Henvisning til det engelske Digt, ligesom den hele her givne Udvikling, meddelte jeg allerede ved mine Forelæsninger i Upsala Høsten 1879.

3 Academy 1882, June 3, p. 399 meddeler A. H. Sayce efter York Powell følgende: „Ygg-drasil, „Woden-s horse“, is properly the gallows, which were shaped like a clothes-horse, and on which the victims devoted to Woden were made to ride. When Christian ideas filtered northwards, the rood — „Jesus' palfraye“ as an English fourteenth-century poem has it — was mixed up with „the horse of Woden“, and a poet who lived about A. D. 1000 bas the notion of a roodtree filling the world. But the idea of a worldtree is confining to him and his imitators, and is not a part of Teutonic mythology at all.“ Jævnfør Vigfusson og York Powell Corp. poet. I, 480; II, 460.

blev dreyet ind en Plug, paa hvilken man løftede den bundne Forbryder op, saa at han sad skrævs over denne Plug og ligesom red paa den.[1])

II.

I den hellige Asks Navn Yggdrasill har vi fundet et, som jeg tror, fuldgyldigt Bevis for, at Forestillingerne om dette nordiske Verdenstræ er opstaaede under Indflydelse af kristelige Meddelelser om Korset, og for, at den Digter, der først gav Asken dette Navn, udledede dens Betydning overhoved fra den Kjendsgjærning, at Træet havde været den Galge, hvori Oden ofrede sig selv.

Dette giver os Ret og Pligt til at undersøge, om ikke ogsaa andre Forestillinger om det nordiske Verdenstræ kan eller maa være opstaaede fra eller paavirkede af kristelige Meddelelser; thi det synes ikke vel tænkeligt, at man skulde have givet de nordiske Hedningers Verdenstræ et Navn, som egentlig gjaldt Korset, de Kristnes Verdenstræ, naar hint ellers intet havde med dette at gjøre.

Vi vil da først nøiere betragte den i Vǫluspá forefundne Strophe, i hvilken det udtrykkelig siges, hvad Askens Navn er:

Ask veit ek standa,
heitir Yggdrasill
hár baðmr, ausinn
hvíta auri;
þaðan koma dǫggvar
þærs í dala falla,
stendr æ yfir grœnn
Urðar brunni.

---

[1]) Justinus martyr adv. Tryph. Jud. (citeret hos Lipsius De cruce l. II cap. 10): *Καὶ τὸ ἐν τῷ μέσῳ πηγνύμενον ξύλον ὡς κέρας καὶ αὐτὸ ἐξέχον ἐστὶν, ἐφ' ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρούμενοι.* Jfr. Fulda „Das Kreuz" S. 149.

„En Ask ved jeg staa overøst med det hvide Vand; det høie Træ heder Yggdrasel (Odens Galge); derfra kommer Dug, som i Dale falder, den staar altid grøn over Urdebrønden (Urds Kilde)."

Yggdrasels Ask fremstilles i denne Strophe og i den følgende trods sit Navn ikke som en Galge, men som et levende Træ, der altid grønt staar over en Kilde og fra hvis Blade der drypper Dugg i Dale. Denne Fremstilling taler ikke imod Forbindelsen med det kristne Kors. Thi Korset blev i de navnkundigste kristelige Hymner besunget som et Træ, der sugede Livskraft af en Kilde ved dets Rod, som et Træ med Løv og Frugter. Yggdrasels Ask betegnes i Vspá 19 som hár baðmr „høit Træ". Uagtet dette Udtryk i sin Betydning er saa ubestemt, at deraf intet i og for sig kan sluttes, saa bør det dog i Forbindelse med andet mærkes, at hár baðmr ikke alene har samme sproglige Betydning, men endog ganske er samme Ord som héah béam, der er et i angelsaksisk Digtning oftere forekommende Udtryk om Korset.[1]) Et i Mening aldeles tilsvarende latinsk Udtryk arbor alta bruger Venantius Fortunatus om Korset i sin Passionshymne Pange lingua. Som arbor alta betegnes i det før omtalte hexametriske Digt det Livsens Træ, der er spiret af Korsets Frugt.

Strophen om Yggdrasels Ask afsluttes med Ordene: „Den staar altid grøn over Urdebrønden (over Urds Kilde)". Det er jo ligetil givet i de physiske Forhold, at Asken holdes grøn og frodig og hindres fra at tørke bort derved, at der er friskt Vand ved dens Rødder. Det Træk, at Asken staar over en Kilde, kan da naturligvis, naar intet kommer til, ikke godtgjøre noget om, at Yggdrasels-Mythen har udviklet sig under Indflydelse af fremmede Meddelelser. Vi vil jævnlig hos forskjellige Folkeslag finde Kilder i Forbindelse med hellige Træer. Ved Foden af den hellige Eg i Dodona rislede den

[1]) Crist V. 1448 (Grein Bibliothek I, 1885); Elene V. 424 (Grein II, 115); jfr. Juliana V. 228 (Grein II, 58).

vidunderlige, for Orakler betydningsfulde Kilde. Ogsaa f. Ex. hos Irlænderne nævnes hellige Træer voksende over hellige Kilder. Da Biskop Otto af Bamberg i Aaret 1124 paa sin Missionsreise kom til Stettin, fandt han ved Siden af den Bygning, hvori Gudstjenesten holdtes, en stor løvrig Eg, som Almuen havde dyrket, og under den en Kilde, der holdtes for hellig og hvori man mente, at et guddommeligt Væsen havde sit Bo.[1]) Og paa mange andre Steder omtales det, at der hos Tydskerne knyttede sig en Cultus til Træer og til Kilder ved deres Fod.[2]) Det er altsaa ikke min Mening, at det Mythetræk, at Yggdrasels Ask staar over en Kilde (eller over Kilder), i og for sig behøver at være laant fra en fremmed religiøs Forestilling.

Men da historisk Sammenhæng mellem Yggdrasels Ask og Korset i det foregaaende er bevist, bør det paa den anden Side fremhæves, at det Træk, at Yggdrasels Ask staar over en Kilde, stemmer overens med Forestillinger om Korset. Dette fremstilledes som et Træ, ved hvis Fod en Kilde eller rindende Vand udvældede.[3]) I dette Symbol lagdes forskjellige Betydninger.

Korset blev betegnet og prist som et Livsens Træ; det sammenstilledes ofte med Livsens Træ og med Kundskabens Træ i Paradiset. I den Skildring, som Johannes's Aabenbaring giver af det himmelske Jerusalem, heder det: „Engelen viste mig Livsens Vands rene Flod, skinnende som Krystal.... Paa begge Sider af Floden vokste Livsens Træ."[4]) Denne Skildring har paavirket Fremstillinger fra Middelalderen af det Paradistræ eller Livstræ, hvormed Korset identificeres.

---

1) Se Mannhardt „Der Baumkultus" I, 57.

2) Se især Schwartz „Indogermanischer Volksglaube" (1885) S. 12—18, 27 f. Jeg ser ingen Nødvendighed for med Schwartz at holde ethvert helligt Træ med den dertil hørende hellige Kilde for et jordisk Substitut for Himmeltræet, d. e. Solen, med den dertil hørende himmelske Regnkilde.

3) F. Ex. i Venantius Fortunatus's Hymne Crux benedicta nitet tiltales Korset som et Træ, der er plantet ved Vandløb.

4) Aabenbar. 22, 1 og 2.

Efter Middelalderens Legende om Korsets Træ saa Seth midt i Paradiset et stort Træ staa over en straalende klar Kilde, fra hvilken Paradisets fire Floder randt ud. Kilden ved Korsets eller det kristelige Livstræs Fod opfattedes ofte som Symbol for Daaben. Efter det hexametriske Digt, der fremstiller Kristendommens Udvikling under Billedet af Livsens Træ, er der under dette Træs Løvtag en klar Kilde, i hvilken alle, som vil smage Træets Frugter, først maa bade sig.

Den Kilde, over hvilken Yggdrasels Ask staar, heder Urðarbrunnr „Urdebrønden". Det er uimodsigeligt, at denne efter Nordboernes Opfatning havde sit Navn af Skjæbnens Mø Urðr. Thi den Strophe, som umiddelbart efter forefindes i Vǫluspá, begynder saaledes: „Derfra komme tre Møer meget vidende ud af den Sal, som staar under Træet"; hvortil en anden Digter i et forskjelligt Versemaal har føiet Ordene: „Urd kaldte man den ene, den anden Verdande, den tredje Skuld." Og Urðr er en ældgammel, for de forskjellige germanske Stammer fælles Betegnelse for Skjæbne og for Skjæbnens Gudinde; angelsaks. wyrd, oldsaks. wurth, oldhøitydsk wurt. Yggdrasels Ask opfattedes, saaledes som af det følgende vil blive klart, som et Verdenstræ, saa at man anskuede den hele Verden sammentrængt i dette Billede og tænkte sig Verdens Skjæbne knyttet til Træets Liv. Det var da en naturlig, smuk og sindrig Forestilling, at de overmenneskelige Kvinder, der bestemte alle Væseners Skjæbne, havde sit Bo ved Yggdrasels Ask og at de af Kilden ved dens Rod øste over den det Vand, der holdt den frisk.[1]) Denne Forestilling synes Nordboerne selvstændig at have udviklet, mulig i Tilslutning til urgamle Forestillinger om spaaende kvindelige

[1]) Thaasen (Nord. Univ.-Tidskr. I, 3, 121 f.) opfatter derimod Urdebrønden som Fortidens Brønd, ved hvilken Nødvendighedens Gudinder tog sit Sæde. Simrock (Myth.[5] 40) finder i det Mythebillede, at Yggdrasels Ask holdes frisk ved Urdebrøndens Vand, udtrykt den Tanke, at Folkelivet maa forfriskes af Forgangenhedens Brønd. Men i denne Form synes Tanken mig modern.

Væsener ved hellige Træer og Kilder.[1]) Men Forestillingen om Urdebrønden har dog efter min Formodning ogsaa en anden Tilknytning. Jeg tror, at det er en Folkeetymologi, som har virket med ved Forbindelsen mellem Urðarbrunnr og Nornen Urðr. I Navnet Urðarbrunnr finder jeg en Omtydning af Jordan, medens Navnet paa Skjæbnens Gudinde Urðr oprindelig intet har havt med Jordan at gjøre.

Det er fast Lydregel, at et oprindeligt j i Fremlyden, der bevares i Angelsaksisk (og som der ofte skrives ge eller gi), i tilsvarende ægte nordiske Ord er faldt bort, f. Ex. oldnord. ungr, ung = agſ. geong, giung eller iung. I Lighed hermed kunde det j, som begynder Jordan, Jurdan,[2]) falde bort, naar hedenske Nordboer, som hørte dette Navn af kristne Folk i Vesten, overførte det til sit eget Sprog. At ogsaa Endelsen -an i Jordan kunde falde bort, godtgjøres ved analoge Tilfælde, som jeg tidligere[3]) har anført: oldn. Ermland = Armenia, oldn. Serkir = Saraceni, agſ. cystbéam jfr. lat. castanea, og i Overensstemmelse hermed har jeg forklaret det mythiske Navn Óðr som opstaaet ved Omtydning af det fremmede mythiske Navn Adon. I Angelsaksisk kaldtes en Kvæde, malum cydoneum eller cotoneum, cod-æppel.

Rigtigheden af Kombinationen mellem Urdebrønden og Jordan fremgaar navnlig af en i Skáldskaparmál[4]) anført Halvstrophe af Eilív Gudrunsøn, som i Skáldatal[5]) siges at have digtet om Haakon Jarl og som altsaa har digtet sent i anden Halvdel af 10de Aarhundred. Det heder i Skáldskaparmál, at gamle Digtere (forn skáld) betegnede

[1]) Jfr. Schwartz Indogerm. Volksglaube S. 11, 20, 22, 24 f. I baierske Sagn fortælles om tre hellige Søstre, hvis Bolig var omgiven af Vand, laa ved en Brønd eller Sø (Panzer Beitrag z. deutsch. Myth. I f. Ex. Nr. 29).

[2]) I det ene Haandskrift af det northumbriske Digt Cursor mundi skrives i Dativ og Accuſ. iurdane, iurdone; se S. 737, 741, 743, 1059.

[3]) Se S. 172 og mit Foredrag om enkelte nordiske Mythers Oprindelse ved Filologmødet i Christiania 1881 S. 9 f.

[4]) Sn. E. I, 446.

[5]) Sn. E. III, 280.

Kristus ved en omskrivende Betegnelse, hvori henvises til Urdebrønden eller til Rom, og som første Exempel anføres følgende Halvstrophe af Eiliv:

Setbergs kveða sitja
sunnr[1]) at Urðar brunni
svá[2]) hefir ramr konungr remðan
Róms banda sik lǫndum.

Her kvæder Skalden om Kristus: „De sige, at han sidder i Syd ved Urdebrønden." At Kristus sidder i Syd ved Urdebrønden, er altsaa ikke Digterens egen Fiction, men det er noget, han har hørt af andre. Kristi Sæde ved Urdebrønden er efter min Formodning ikke en Forestilling, som en nordisk Skald vilkaarlig har overført paa ham fra de hedenske nordiske Guder, men vi har deri en nordisk Tillæmpning af en fremmed kristelig Forestilling, som fra først af har gjældt Kristus, om end Urdebrønden andensteds fremtræder i Forbindelse med den nordiske Hedendoms Forestillinger. Min Opfatning støttes derved, at det er „i Syd", Kristus siges at sidde ved Urdebrønden, og derved at Skalden i samme Halvstrophe kalder Kristus „Roms Konge" eller ogsaa siger, at han er bleven Hersker over de romerske Lande. Naar de første kristne Islændinger sagde, at Kristus sad i Syd ved Urdebrønden, saa gjengav de herved britiske Kristnes Meddelelser om Kristus ved Jordan, idet en tilfældig Lydlighed blev benyttet af dem, der endnu stod med den ene Fod paa Hedendommens Grund, til at sammenknytte den fremmede kristne Forestilling med en hjemlig hedensk. Ligesom Kristus i Eiliv Gudrunssøns Vers, efter den her givne Forklaring, siges at sidde i Syd ved Jordan, saaledes kalder Sigvat Skald Kristus for „Jordans Konge".[3]) Men den sidstnævnte

---

[1]) Haandskrifterne har suðr.

[2]) Cod. 748 har sa. Ordet bør for Metrets Skyld kanské stryges. Istedetfor konungr indsætter derimod Vigfusson (Corp. poet. II, 22) det synonyme gramr.

[3]) Sn. E. I, 450: Jórdánar gramr.

Digter, der maa have havt fuldstændigere Kundskab og klarere Begreber om Kristendommen og dens Stifter, har gjengivet det fremmede Navn Jordan uforvandlet.

For at Forestillingen om Urdebrønden tildels er udrunden af Kristendommens Kilder, taler fremdeles dens allerede i det foregaaende paapegede Forekomst i Afsnittet om Loddfáfnir i Hávamál,[1]) der tildels middelbart grunder sig paa Leucius og Karinus's Beretning om Kristi Nedfart til Helvede i Nicodemus's Evangelium. At Loddfaavner taler ved „Urdebrønden" har jeg[2]) søgt at forklare af den Forbindelse, hvori Leucius og Karinus sættes med Jordans Flod.

Urðarbrunnr er ved sit Navn betegnet som en brunnr d. e. en Kilde (egentlig en Strøm, der kommer op af Jorden eller ud af Klippen og fra hvilken man henter Vand). Ordet brunnr kan bruges synonymt med „Bæk".[3]) Væsentlig samme Ord er det angelsaksiske burne, Kilde, Strøm, Bæk. Dette Ord findes brugt om Jordan. I et angelsaksisk Digt om Kristi Nedfart til Helvede taler Johannes i de Dødes Verden til Frelseren. I denne sin Tale knytter han til Nævnelsen af „Jordan i Jødernes Land" Ordene:

wit unc in þære burnan
baðodan ætgædre.[4])

„Vi to badede os sammen i den Strøm."

Naar Nordboerne af Englænderne hørte Jordan betegne som en burne, var det naturligt, at de i sit Sprog om den kunde anvende det i Form væsentlig tilsvarende Ord brunnr.

Urdebrønden, over hvilken Yggdrasels Ask staar, er altsaa i sin Oprindelse det samme Billede som Kilden under Livs-

[1]) Háv. 111.

[2]) Se S. 338 f.

[3]) I Hálfs s. Kap. er Tale om en lækr (Bæk), er féll af bjargi fram; den kaldes ogsaa brunnr. I Grágás (Konungsb. Kap. 191, Stað. Kap. 421) kaldes samme Vandstrøm brunnr og brunnlækr (d. e. Bæk, fra hvilken man henter Vand).

[4]) Grein Bibliothek I, 195.

træets Løvtag i det latinske hexametriske Digt, thi Jordan, hvori Frelseren døbtes, er Prototypen for Daabens Vand og kan symbolsk betegne Daabens Vand.[1])

Asken siges i Vǫluspá at være overøst „med det hvide Vand" nemlig fra Urdebrønden. I den udførligere Redaction af Gylfaginning[2]) siges Urdebrønden at være meget hellig. I begge Redactioner der omskrive Ordene i Vǫluspá om, at Asken overøses med Vand fra Urdebrønden, siges: „Det Vand er saa helligt, at alle Gjenstande, som komme i den Kilde, blive saa hvide som den Hinde, man kalder skjall, der ligger indenfor Æggeskallet".[3]) I disse Ord, der sandsynlig gjengive en Folketradition i ubunden Form, bruges det stærkeste Udtryk for at betegne Vandets straalende Hvidhed og dermed tillige dets Hellighed, Renhed og rensende Kraft.[4])

Naar vi nu hermed sammenholde den stærke Fremhæven af Balders blændende Hvidhed og dennes Betydning[5]), saa synes det klart, at Urdebrøndens Vand, hvormed Asken overøses, ikke blot eller nærmest natursymbolsk betegner, hvad der forfrisker og forynger Verdenslivet, men at det har en moralsk Betydning, at man derved har tænkt paa Aftvættelse af Skyld og Brøde, paa Fornyelsen af Menneskenaturens Uskyld. Herved støttes da den i det foregaaende begrundede Opfatning af Urdebrøndens Forhistorie. Udtrykkene i Gylfaginning om Urdebrøndens Hellighed og om dens Vands blændende Hvidhed staa i naturlig Forbindelse med kristne Mænds Udtryk om Daabens Vand og om dets Prototyp Jordans Vand. Denne

---

1) De Døbte kaldes af Prudentius Jordane tinctos flumine, af Paulinus homines Jordane renatos (Kraus Real-Encycl. der christl. Alt. „Taufe").

2) Sn. E. I, 70: brunnr sá er mjǫk er heilagr er heitir Urðarbrunnr. Ikke i U.

3) Sn. E. I, 76 (II, 263 f.).

4) I Hervar. s. (Bugges Udg. S. 247) siges det, som er af den mest blændende Hvidhed, at være skjalli hvítara.

5) Se S. 32 f.

Flod kaldes stadig „hellig“ [1]), og samme Epitheton tillægges Kilden under Livstræet i det latinske hexametriske Digt. [2]) Ved Jordans Vand, som ved Daabens Vand, der aftvættede al Synd, fremhævedes naturlig dets Renhed; saaledes kaldes Jordans Vand rent i Prækener fra Middelalderen [3]) og af Skalden Einar Skulesøn. [4]) Den Døbtes Renhed for Synd faar sit ydre Tegn i de hvide Klæder, han iføres efter at være stegen op af Vandet. Allerede i Nicodemus's Evangelium [5]) fortælle Karinus og Leucius, der med Kristus stod op fra de Døde: baptizati sumus in sancti Jordanis flumine, accipientes singulas stolas albas. Dette gjengives paa Engelsk i Cursor Mundi [6]) med stærkere Udtryk saaledes:

And o þe hali flum iordan
Vr baptising ha we tan,
A clething giuen es us ilkan,
In erth mai be nu quitter nan.

„Og i den hellige Flod Jordan har vi taget vor Daab. En Klædning er givet hver af os; paa Jord kan der ikke være nogen hvidere.“

Det var naturligt, at man ligeledes forestilte sig, at Jordans Vand var af den fuldkomneste Renhed, Klarhed og Hvidhed.

At Nordboerne, ifølge min her begrundede Formodning, i hedensk Tid tildels ved Indflydelse af den kristelige Forestilling om Jordan som Prototyp for Daabens Vand har skabt den mythiske Forestilling om Urdebrønden, staar i god Sam-

[1]) Saaledes Evang. Nicod. II hos Tischendorf 407 og siden paa mangfoldige Steder.

[2]) sanctos fontes V. 56; sacros fontes V. 67; pio fonte V. 39.

[3]) Homiliebog udgiven af Wisén S. 79.

[4]) Heimskr. s. Sig. Eyst. ok Ól. Kap. 10. Istedenfor hreinu (i Rim med fróns) læser Vigfusson (Corp. II, 252), uden at angive nogen Variant, hvíto (i Rim med setrs), hvilket jeg ikke finder i nogen anden Udgave. Er dette Vigfussons eget Paafund?

[5]) Tischendorf Evang. apocr. 407.

[6]) S. 1058 (Morris's Udg.).

klang med den Kjendsgjærning, som jeg i det foregaaende har paavist, at de hedenske Nordboers Overøsning med Vand, navnlig saaledes som denne Ritus omtales i Hávamál, viser tilbage til den kristelige Daab.

Naar vi fastholde, at Jordan i de kristelige Meddelelser, som ligge til Grund for Forestillingen om Urdebrønden, opfattedes som Daabens Prototyp, saa bliver Udtrykket brunnr i Urðarbrunnr lettere at forklare, thi Døbefonten kaldes i den kristelige Middelalder af Islændingerne brunnr, og Jordan betegnes som Kristi skírnar-brunnr (Døbefont).[1])

Ogsaa i den finske Folkedigtning er Jordan bragt i Forbindelse med hjemlige og i sin Oprindelse hedenske Forestillinger. Prof. Julius Krohn meddeler mig, at Bjørnen i den Tryllesang, som synges for at værne om Buskapen, efter sin Fødsel meget ofte føres til et Sted, hvor den døbes. Dette sker af og til ved Floden Jordan „ved den hellige Strøms Hvirvler". Ved denne Daab tages af Bjørnen en Ed, ikke at skade Mennesker og Dyr. Jordan forekommer ogsaa ellers ofte i de finske Tryllesange. Fra den tages Vand for at læge Saar og Sygdomme og ligeledes for dermed at overgyde unge Piger, saa at de faa uimodstaaelig Skjønhed, der lokker Beilere til. Dette viser, at Finnerne har tænkt sig Jordans Vand som blændende skjært og rent, ligesom Nordboerne har forestilt sig Urdebrøndens Vand.

I Gylfaginning[2]) fortælles, vistnok efter et Folkesagn: „To Fugle nære sig (fæðask) i Urdebrønden; de hede Svaner (svanir), og fra den stammer den Art Fugle, som bærer dette Navn." Hvis Urdebrønden ialfald tildels har sin Kilde i Jordan, saa kan Svanerne i Urdebrønden maaské, gjennem en ved hjemlige Forhold og Forestillinger bevirket Forvandling, have sin Oprindelse fra Duen, der kom flyvende over Jesus,

[1]) Homiliebog udg. af Wisén S. 79 f.
[2]) Sn. E. I, 76 (II, 264).

da han døbt steg op af Jordans Flod. En afgjørende Grund til, at Duen af Nordboerne kunde blive forvandlet til en Svane, er ikke vanskelig at finde. Det siges paa flere Steder udtrykkelig, at den Due, som kom over Jesus, var hvid.[1] Og Hvidheden var for Folkets Forestilling nødvendig hos denne Fugl, da den var knyttet til Daaben, hvis rensende Kraft betegnedes ved hvide Klæder; den Fugl, som man lod nære sig i Kilden med det hvide Vand, maatte selv være hvid. Men den eneste Due, der i Norden kjendtes i Oldtiden, var den vilde Due, der ikke var hvid. Derfor kunde Duen ved Jordans Flod af de hedenske Nordboer blive forvandlet til en Svane.[2])

Ved Overførelsen i Middelalderen af Fortællinger til Lande med andre Naturforhold var det sædvanligt, at de i Fortællingerne nævnte Dyr og Vækster forvandledes til hjemlige, som nærmest kunde passe i Forbindelsen. I Trójumanna saga Kap. 13 finde vi saaledes Hercules iklædt en Vargstak istedenfor en Løvehud. I et engelsk Digt brøler ikke Djævelen som en Løve, men brummer som en Bjørneunge.[3]) Figentræet, som Jesus lader visne, er i et fransk Mirakel, der tillægges St. Eligius, blevet til et Nøddetræ.[4]) At Svanen i den nordiske Mythe om Urdebrønden er indtraadt istedenfor Duen, er saa meget mindre mindre usandsynligt, som vi finde, at et Ord, der i ett Sprog betegner Due, i et andet

---

[1]) *λευκαῖς πτερύγεσσι πελείης* Orac. Sibyll. VI, 7. Spiritus Dei formatus in speciem columbae candidae Lactant. IV cap. 15.

[2]) I det irske Digt Saltair na rann, der efter et Haandskrift fra 12te Aarh. er udgivet af Stokes (Oxford 1883), kommer Djævelen til Eva „lig en Svane i en hvid Engels Skikkelse“ (V. 1671). Ordene „lig en Svane“ findes ikke i Digtets latinske Forbillede.

[3]) Beerynge as a Beore whelp (Disputatio inter Mariam et Crucem i Morris: Legends of the Holy Cross, p. 140).

[4]) Maury Légendes Pieuses p. 14. I mit Foredrag ved det andet nordiske Filologmøde (Beretning S. 228 f.) har jeg afledet Fortællingen om, at Frøyja kjører med to Katte for sin Vogn, af Fortællingen om, at Cybeles Vogn drages af to Løver.

betegner Svane.[1]) Et Vidnesbyrd om, at **Due** i Folkesagn kan skifte med **Svane**, har vi i Sagnet om de tre Jomfruer i Fugleham. De komme flyvende ned paa Jorden og lægge der Fuglehammene af sig; en Ungersvend vinder den ene af Jomfruerne derved, at han har bemægtiget sig hendes Fugleham. I nogle Optegnelser af dette Sagn er Jomfruerne i Svaneham, i andre i Dueham, og begge disse Sagnformer forekomme baade i Middelalderen og i Nutiden.[2])

Endnu en væsentlig Grund til, at en nordisk Skald kunde forvandle Duen ved Jordan til Svanerne i Urdebrønden, tør søges deri, at man i Norden kjendte Sagn, der fortalte om, at den „syngende" Svane forkyndte Menneskene vigtige Begivenheder.[3])

Naar Duen var bleven til en Svane, var det naturligt, at man lod Fuglen svømme i Kilden. At den kristelige Fortællings ene Fugl efter min Formodning i den nordiske Mythe

[1]) Saaledes synes kirkeslav. lebedĭ, Svane, agſ. ylfetu, oht. albiz, oldn. álft at høre sammen med litau. balàndis, Due, lett. balů̊d, osset. balon, balan, Due af en vis stor Art, og efter Ordets Oprindelse at betegne den „hvide" Fugl, thi paa samme Maade forholder russ. lebedá Melde (atriplex), nysloven. loboda sig phonetisk til det enstydige lit. balànda. Maaské er litau. gulbe, lett. gulbis, Svane, ligeledes beslægtet med kirkeslav. goląbĭ Due. Se Schönberg i Kuhns Zeitschr. f. vgl. Sprachf. XX, 446 f. og Fr. Müller i Bezzenbergers Beiträge z. Kunde d. indog. Spr. I, 163.

[2]) Til det norrøne Sagn om Vǫlundr, hvori Svaner nævnes, svarer Sagnet i det tydske Digt „Friedrich von Schwaben" fra 14de Aarhundred (trykt i v. d. Hagens Germania 7, 95—115), som lader Jomfruerne flyve i Dueham. Begyndelsen af det norske Eventyr „Sunnanfyr Sud og nordanfyr Nord, ende med det store Gullberget" i „Folke-Eventyr, uppskrivne i Sandeherad. Fortalde paa Landsmaal ved Kristofer Janson. Med Utreidingar og Upplysningar av J. Moltke Moe" (Kristiania 1878) Nr. 12 (jfr. S. 91) svarer til Begyndelsen af det lappiske Eventyr „Bæive-Kongens Datter" (fra Tanen) i „Lappiske Eventyr og Folkesagn ved J. A. Friis (Christiania 1871) Nr. 45. I hint nævnes Duer, i dette Svaner. Det er unødvendigt her at opregne andre Optegnelser af dette Sagn om Jomfruerne i Fugleham.

[3]) Tre Svaner kvæde, mens de flyve, en Sang, hvori de melde den danske Fridleiv, at en norsk Kongesøn er bortført af en Jætte (Saxo ed. Müll. p. 266 jfr. Not. uber. p. 179). Sammenlign Grimm Deutsche Myth.[3] 398 ff.

er bleven til to, har da snarest sin Grund i en Trang til at udlede den hele Fugleart fra den mythiske Svane, thi i Mythe, Folketro og Folkesagn udledes overhovedt det Naturlige fra det Mythiske. Dog kan ved kristelige billedlige Fremstillinger af religiøse Æmner Tallet fordobles af Stræben efter Symmetri. Saaledes finder man i Katakomberne Noah undertiden fremstillet med to Duer; paa en gammel skotsk Billedsten ser man to Slanger ved Kundskabens Træ.[1])

Volven siger om Yggdrasels Ask: „Derfra kommer Dugg, som i Dale falder." Dette er vistnok tænkt i Forbindelse med, at Træet er „overøst med det hvide Vand". Af Urdebrønden øses over Asken det Væld, ved hvilket den holdes frisk, og dette virker da igjen derved, at Duggen drypper fra Træet, frugtbargjørende paa Jorden. Det samme Billede med Duggen finde vi anvendt ved det kristelige Livstræ, men her i bestemt kristelig Betydning. Vi læse i det ofte omtalte hexametriske Digt, som har været kjendt i England, V. 22—25:

Explicitis etiam mox quinquaginta diebus
Vertice de summo diuini nectaris haustum
Detulit in ramos caelestis spiritus aura:
Dulci rore graves manabant undique frondes.[2])

Dugg er et fast kristeligt Symbol paa Velsignelsen fra oven og er ellers brugt for særlig at betegne den Velsignelse, som Korset og den Korsfæstede bringer Menneskeslægten.[3]) I de nævnte Vers af det hexametriske Digt

[1]) Schwartz (Indogerm. Volksglaube S. 11 f.) mener derimod, at Svanerne i Urdebrønden oprindelig ikke har været forskjellige fra Nornerne, hvem man efter ham har tænkt sig i Svaneham, og han sammenligner med dem Peleiaderne i Dodona, der snart opfattes som Duer, snart som spaaende Nympher.

[2]) Jfr. V. 43: dulces multo rorantes nectare fructus (Var. frondes).

[3]) Evang. Nicod. Tischend. p. 398: ros qui est a domino sanitas est illis. Om den Salige siger Prudentius Hamartigenia V. 858:

betegnes ved det i dem udførte Billede den himmelske Velsignelse, som den hellige Aand paa Pinsedag udgjød over Apostlene og som fra dem strømmede ud over den vide Jord.

Ligesom den nordiske Volve kvæder om, at der fra Yggdrasels Ask, som var overøst med det hvide Vand, kommer Dugg, som falder i Dale, saaledes synger den kristelige Digter om, at et Guddomsvæld udøses over alle Livstræets Grene, saa at sød Dugg flyder i tunge Draaber fra dets Blade. Man tør nu rigtignok ingenlunde tænke paa, at den Skald, der har digtet den i Vǫluspá forefundne Strophe, skulde have læst det latinske Digt om det kristelige Livstræ og derfra skulde have hentet poetiske Billeder. Men den Forestilling, at et Træ, til hvilket hele Verdens Skjæbne er knyttet, overøses ved et guddommeligt Væsen, saa at der fra Træet drypper forfriskende Dugg, ligger ikke saa nær, at der jo kan være Grund til at overveie, om der er historisk Sammenhæng mellem de to Digtninger, i hvilke Forestillingen fremtræder. Der maa da mindes om, at flere Forestillinger om det Træ, paa hvilket Oden hang, efter den i det foregaaende givne Begrundelse vise tilbage til kristelige Forestillinger om Korset, som sammenstilles eller identificeres med Livsens Træ. Disse Forestillingers bestemte kristelige Indhold er opgivet i den nordiske Mythedigning, som bibeholdt det ydre Billede enten uden dybere religiøst Indhold eller oftest i forandret Betydning. Fremdeles har jeg søgt at gjøre det sandsynligt, at enkelte Udtryk i norrøne Mythekvad vise tilbage til Billeder og Forestillinger, som vi kjende fra det hexametriske Digt om Livsens Dræ. Hertil kommer endelig, at Forbindelsen mellem Urdebrøndens hvide, hellige Vand, hvormed Verdenstræet overøses, og Duggen, som falder fra Asken, gjør det sandsynligt, at Duggen efter den gamle Mythedigters Tanke ikke blot har virket frugtbargjørende paa den ydre Natur, men at den ligesom Urdebrønden er et Symbol med dybere moralsk Be-

ambrosiumque bibit roseo de stramine rorem. Om den Korsfæstede heder det i en Hymne: ros gratiae fluxit de tuo latere (Mone Lat. Hymn. I, 119).

tydning. Naar jeg betænker alt dette, finder jeg det sandsynligt, at det i det nordiske Mythedigt forekommende Billede om Duggen, som drypper fra „Odens Galge", gjennem mange Mellemled har, ialfald tildels, sin Kilde i en kristelig Digtning om Livsens Træ (der dog ikke netop behøver at være det os bevarede hexametriske Digt). Den nordiske hedenske Skald har optaget det friske Naturbillede og sandsynlig tillagt det en ubestemt holdt moralsk Betydning, men han har naturligvis ikke kunnet tilegne sig dets oprindelige bestemt kristelige Indhold.

Umiddelbart efter den fra Vǫluspá anførte Strophe om Yggdrasels Ask følger i Gylfaginning[1]) denne Bemærkning: „Den Dugg, som fra dette Træ falder paa Jorden, den kalder man Honningfald, og deraf nære Bierne sig." Hvad der i denne Bemærkning ikke har sit Tilsvarende i Strophen i Vǫluspá, er vistnok hentet fra mundtlig Tradition i ubunden Form ligesom Ordene i Gylfaginning om Svanerne i Urdebrønden. Ved „Honningfald" er tænkt paa „Honningdugg", den søde, klæbrige Substans, der forekommer paa visse Træer, saaledes paa Linden undertiden i saa stor Mængde, at den kan dryppe ned fra Bladene[2]), men som efter gammel kristelig Folketro falder fra Himmelen. I den Opfatning, som kommer til Orde i Gylfaginning, er Forestillingen om Duggen bleven mere specialiseret og er dermed tillige skrumpet mere ind, da det her kun er Biernes Honning, som skyldes de Draaber, der falde fra den hellige Ask[3]). Men denne Opfatning fører dog ogsaa tilbage til den af mig antagne kristelige Kilde. Thi i det hexametriske Digt har Duggen, der flyder fra Livsens Træ, (rore) Epithetet „sød" (dulci), og Duggen betegner her egentlig Draaber af „Nectar"; men Nectar tænkte man sig honningsød, saa at Virgil kalder Honning nectar, og i Angelsaksisk oversættes nectar med hunigtéar, der betegner den reneste Honning, som drypper fra Vokskagen.

[1]) Sn. E. I, 76 (II, 264).
[2]) Efter Meddelelse af Prof. Dr. Schübeler.
[3]) Thaasen i Nord. Univ. Tidsskr. I, 3, S. 123.

Paa et andet Sted i det hexametriske Digt kaldes den Velsignelse, som Korsets Evangelium bringer, ligefrem Honning (melle V. 49)[1]).

Nær beslægtet med Forestillingen i Vǫluspá om, at Dugg, som falder i Dale, kommer fra Yggdrasels Ask, er et mythisk Billede i Vafþrúðnismál. Oden spørger her: „Hvilke Mennesker leve igjen, naar Fimbulvinteren (den lange Vinter ved Verdens Ende) er forbi?" og Jætten Vavtrudne svarer (Str. 45): „Liv og Livtrase, og de skal skjule sig i Hoddmimes Holt; Morgendugg har de til Mad, og fra dem stamme Menneskeslægter."

Men den i denne Strophe udtalte Forestilling skal jeg her ikke undersøge, ligesom jeg her ikke vil gaa ind paa den med Yggdrasels-Mythen forbundne Mythe om Mímir. Om Mimes-Mythen har baade Müllenhoff (Deutsch. Altertumsk. V, 99—107) og Rydberg (Undersökningar i germanisk mythologi I, 250—298, 459—468, 493—510) givet smukke og skarpsindige Udviklinger, efter hvilke dog endnu meget synes mig dunkelt og tvivlsomt.

III.

Naar jeg har hævdet den Opfatning, at kristne Mænds Forestillinger om Korset har havt væsentlig Indflydelse paa de hedenske Nordboers Forestillinger om Yggdrasels Ask, der allerede nævnes i Digtet Vǫluspá, saa stemmer dette vel overens med den, som det synes, bedst begrundede Mening om Sted og Tid for dette Digts Tilblivelse. Den Halvstrophe, hvori Volven siger, at hun har seet Loke ligge bunden, findes vistnok kun i det bedste af de to Haandskrifter, hvori Digtet er optegnet som en Helhed (Cod. reg. 35); men

[1]) Andre har ved Duggen eller Honningfaldet fra Yggdrasels Ask mindet om det somadryppende Figentræ hos Inderne, Haoma-Træet hos Parserne.

denne Halvstrophe passer altfor godt til den i samme Haandskrift umiddelbart følgende og tillige i den anden Optegnelse forekommende Halvstrophe, hvori Sigyn siges at sidde over den liggende Loke, til at den kan være senere tilføiet. I hin Halvstrophe heder det, at Loke ligger bunden und hvera lundi „under de varme Kilders Lund". Dette synes at vise, at en Digter, der havde sit Hjem paa Islands vulkanske Jord, har forfattet Digtet. Men der er al Grund til at tro, at denne Digter enten har færdets i eller kjendt Mænd fra fremmede Lande og at han fra Egne udenfor sit Hjemland har modtaget Paavirkninger, som stærkt har gjort Indtryk paa ham. Det er da let forklarligt, at han om Misteltenen kvæder, at den vokser „høiere end Sletterne" d. e. over Jorden i andre Træer.

Naar Vǫluspá er forfattet af en Islænding, bliver det allerede derved sandsynligt, at Digtet ikke er ældre end første Halvdel af 10de Aarhundred, hvortil dets Sprogform vel passer.[1])

En islandsk Digter, som paa denne Tid kom i Forbindelse med Nordboer fra Nybygderne i Vesten og som med Fantasi, frisk Modtagelighed og ethisk Alvor gjærne lyttede til mythiske Sagn og religiøse Fortællinger, kunde ikke undgaa at opfange og tilegne sig mange Forestillinger, der, omend nærmest modtagne fra hedenske eller halvhedenske Stammefrænder, gik tilbage til Fortællinger af kristne Mænd.

Mythen om Yggdrasels Ask er heller ikke det eneste Led i Vǫluspá, som røber Indflydelse af kristelige Ideer. Tværtimod viser Digtets Fremstilling fra først til sidst en Sammensmeltning af nordisk-hedenske og jødisk-kristelige Elementer, af fremmed og hjemligt. Her fremhæver jeg kun nogle, tildels vel bekjendte Enkeltheder, ved hvilke der lader sig føre sprogligt Bevis for, at den i Vǫluspá fremtrædende Forestilling er optraadt under Paavirkning fra Nordboernes kristne Naboer. Dette lader sig saaledes ikke benegte, naar Nidhogg i

1) Jfr. J. Hoffory i Gött. gel. Anzeigen 1885 S. 31—34.

sidste Strophe af Vǫluspá fremstilles som en flyvende Drage, thi Ordet dreki 'Drage' er kommet ind i de germanske Sprog med kristne Mænds Fortællinger fra Latinen. Dragen i Vǫluspá røber snarest Paavirkning fra England, thi allerede i Digtet om Beowulf har en flyvende Drage en fremtrædende Betydning.

Den Sal fagrere end Solen, tækket med Guld, hvori gode retfærdige Mennesker skal bo i den gjenfødte Verden og gjennem alle Tider nyde Glæde, siges at være i Gimlé d. e. Ædelstensslæ, det med Ædelstene prydede trygge Hjem. Dette Sted kan ikke have faaet sit Navn, førend Nordboerne havde overført sit Ord gimr (masc.), gimsteinn „Ædelsten" fra Englænderne, der igjen har laant sit gim, gimm (masc.) fra latisk gemma, snarest igjennem det irske gemm. Naar saaledes Navnet Gimlé „Ædelstensslæ" nødvendig forudsætter Indflydelse fra kristne Folk, saa har man fuld Grund til i dette de Retfærdiges Hjem i den gjenfødte Verden „Ædelstensslæ", hvis Sal er fagrere end Solen og tækket med Guld, at finde en ved Vandring gjennem flere Mellemled forandret Gjengivelse (men naturligvis ikke en ligefrem Oversættelse) af det himmelske Jerusalem, hvorom det heder: „dens Glans var ligesom den dyrebareste Sten, som Jaspis Sten, der skinner som Krystal". „Dens Mur var opbygget af Jaspis, og Staden var rent Guld." „Og Stadens Murs Grundvolde var prydede med allehaande dyrebare Stene." „Stadens Gade var rent Guld." „Staden har ikke Behov Solen eller Maanen, at de skal skinne i den." [1])

Den nordiske Digters Udtryk, at Salen i Gimle er „tækket med Guld", staar endnu nærmere ved det Træk i en Vision hos Gregorius den store (Dial. IV cap. 36), at der i

[1]) Johannes's Aabenbaring 21, 10—27. Sammenstillingen er først fremsat af Jessen (Zeitschr. f. deutsche Philol. III, 25); siden hævdet af mig i Forhandl. paa det andet nord. Filologmøde S. 237 og af Schullerus i Paul og Braunes Beitr. XII, 270. Herimod Müllenhoff Deutsche Alt. V, 1, S. 30—33.

Paradis sees forskjellige straalende Boliger, deriblandt et straalende Hus med gyldne Tagstene.[1])

Af det himmelske Jerusalem har vi ogsaa en Afglans i flere tydske Digtninger, bl. a. i følgende Skildring af en middelhøitydsk Digter: „I Himmerig staar et Hus. En gylden Vei gaar derinde. Søilerne er af Marmor; dem pryder vor Herre med ædle Stene.“ [2]) Et Vidnesbyrd om, at Apokalypsens himmelske Jerusalem ogsaa udenfor Norden er gaaet over til et hedensk Paradis, har man i Sagnet om, at Djævelen viser Friserkongen Radbot et gyldent Hus, hvori han skal bo, naar han ikke vil opgive Hedningetroen: Huset straaler som Guld; foran det er en Gade brolagt med Guld og Ædelstene.[3])

Guderne leve ifølge Vǫluspá sin Guldalder i Tidens Morgen paa Idasletten, og der mødes de atter i den gjenfødte Verden, naar alt Ondt skal bedres. I dette Navn „Idasletten“ á Iðavelli erkjender jeg en Omdannelse af Eden. Jeg forudsætter, at Nordboerne hørte det kristne Navn i England. Vokalen e i første Stavelse af Eden blev af Nordboerne gjengivet ved i i Lighed med Forholdet mellem angelsaksi. ed- „igjen“ og det synonyme oldnorske ið-. Vi tør tro, at Nordboerne satte Iðavǫllr som Navnet paa en Slette, hvor Guderne paany samles i den gjenfødte Verden, i Forbindelse med det hjemlige Ord ið- „igjen“. n i Eden er faldt bort i Iðavǫllr, fordi Navnet blev behandlet ligesom en angelsaksisk Genetiv paa -an, hvortil svarede en nordisk Genetiv paa -a. vǫllr i Iðavǫllr svarer i Betydning væsentlig til det angelsaksi. wong[4]), der bruges om de Kristnes Paradis.

Af de i Vǫluspá forekommende mythiske Navne, som jeg allerede tidligere har sat i Forbindelse med Navne, der høre

---

1) Ebert Allg. Geschichte d. Liter. d. Mitt. I, 523.

2) Grimm Deutsche Myth.³ 779, Müllenhoff Deutsch. Alt. V, 1, S. 31.

3) Schullerus i Pauls og Braunes Beitr. XII, 268 f.

4) Sammenlign agſ. græswong med oldn. grasvǫllr, agſ. wælwong med oldn. vígvǫllr.

hjemme i jødisk-kristelige Fortællinger, skal jeg her kun minde om Loki, der er en Omtydning af Lucifer[1]), og om Navnet paa hans Broder Býleistr eller Býleiftr, der er en ved Tilknytning til oldn. bý „Bi" = agſ. béo og oldn. leiftr „Lyn" foranlediget Omtydning af Navnet paa „Fluernes Herre" Beelzebub[2]), som i et irsk Haandskrift sandsynlig fra Slutningen af 9de Aarhundred er skrevet belzefuth[3]). Ogsaa Beelzebub kan optræde som den ene af flere Brødre[4]). Endelig nævner jeg Navnet paa Hunden Garmr, der er en Ændring af Cerberus[5]).

Til disse Exempler kunde overmaade mange andre føies. Vi se saaledes, at den kristelige Paavirkning, som jeg hævder ved Mythen om Yggdrasels Ask, er i god Overensstemmelse med de Forudsætninger, paa hvilke Digtet Vǫluspá ogsaa ellers hviler.

Müllenhoff har paastaaet, at den, der véd, at Troen paa en fremtidig Ødelæggelse af Verden ved Ild var udbredt ligesaa vel hos Sydgermanerne som hos Nordgermanerne, maa „ved ringe Eftertanke" komme til Indsigt om, at Digtet Vǫluspá's Forhistorie og første Oprindelse rækker tilbage til den germanske Urtid.[6]) Jeg mener derimod, at man ved lidt grundigere Eftertanke vil komme til Erkjendelse af, at denne Slutning er forhastet, fordi Fællesskab i religiøse Forestillinger hos forskjellige germanske Stammer kan forklares af senere Overførelse fra den ene Stamme til den anden.

Müllenhoff antager vistnok med rette, at Troen paa en Verdensundergang ved Ild har fundet Udbredelse over den

---

1) Se S. 70—79.
2) Se S. 72 f.
3) The Old-Irish Glosses at Würzburg and Carlsruhe by Whitley Stokes, S. 22.
4) S. 74.
5) S. 172.
6) Deutsche Alt. V, I, S. 66.

germanske Verden i Formen af en Forkyndelse, en Profeti.[1]) Den nævnte Tro er knyttet til et enkelt Ord. I et fra Lægfolkets Standpunkt forfattet kristeligt Digt, der er skrevet i baiersk Dialekt i første Halvdel af det 9de Aarhundred, kaldes Verdens Ødelæggelse ved Ild eller Ilden, som ødelægger Verden, mûspille. Ved Skildringen af Verdensbranden heder det: „Da farer Straffedagen i Landet, at hjemsøge Menneskene med Ild. Der kan ikke den ene Frænde hjælpe den anden for mûspille." [2])

I et saksisk Digt om Frelseren Hêliand fra første Halvdel af 9de Aarhundred bruges i et Stykke, der slutter sig til Ordene „Saa skal det ske ved denne Verdens Ende" i Matthæus 13, 40, følgende Udtryk: „mûdspelles Vælde farer over Menneskene, denne Verdens Ende." [3]) Og paa et følgende Sted: „mûtspelli kommer i den mørke Nat som en Tyv." [4]) Dette Navn, der i Tydskland altsaa kun kjendes som et Led af kristelige Forestillinger, gjenfinde vi mindst et halvt Aarhundred senere i den norrøne hedenske Mythologi, hvor de Væsener, som skal ødelægge Verden ved Ild, ifølge mythiske Digte kaldes Múspells Sønner. Afvigende fra Ordets Brug i de tydske Digte er den ikke tidligere end i Snorres Edda forekommende Udtryksmaade, hvorefter der allerede ved Verdens Tilblivelse nævnes en Ildverden i Syd, som kaldes Múspell eller Múspellsheimr. Dette er en sen islandsk Forvanskning af den oprindelige Forestilling.

Det andet Led i osaks. mûdspelli, mûtspelli, oht. mûspelli, oldnorsk múspell har Lærde i nyere Tid sat i Forbindelse med oldn. spell Skade, spilla skade, krænke, fordærve, ødelægge. Men herimod strider den Omstændighed, at de tydske Ordformer med sit ll skjærne sig fra osaks. spildian skade,

---

[1]) Anf. St. S. 67.
[2]) vora demo mûspille.
[3]) V. 2591 (Sievers).
[4]) V. 4358.

dræbe ved skjærende Vaaben, oht. spildan, spilde.[1]) Derfor maa andet Led af osaks. mûtspelli snarere være afledet af spell, Tale, Forkyndelse, Budskab, Profeti.[2])

Første Led af mûtspelli er ikke med nogensomhelst Rimelighed forklaret af germanske Sprog. I den tidlige Middelalder kaldtes paa Latin „Verdens Ende" consummatio Mundi,[3]) finis Mundi. Som Laanord fra det latinske mundus forklarer jeg første Led af osaks. mûtspelli. Dette Ord betyder altsaa efter sin Oprindelse „hvad der er forkyndt, spaaet om Mundus" (d. e. om Mundi consummatio, Verdens Ende).

Det fremmede Ord mundus er blevet til mûð og dette i Sammensætningen foran sp til mûd-, mût-.[4])

Navnet mûtspelli maa nødvendig være opstaaet hos en germansk Stamme, som havde det hjemlige Ord „Mund" i Formen mûð, men som vidste, at Stammefrænder udtalte det mund. De omændrede da det fremmede Ord mundus i Lighed med det hjemlige Ord „Mund". Derfor antager jeg, at Navnet Mûdspelli og den dermed sammenhørende fra kristne Folk overførte Tro paa Verdens Ødelæggelse ved Ild, som ved Profetier forkyndes, først er opstaaet hos Friser eller Sakser. Snarest kan man formode, at Ordet er blevet til omkring Aar 700 eller i første Halvdel af 8de Aarhundred, dengang angelsaksiske Missionærer virkede blandt Friserne. Da Germanerne jævnlig hørte det latinske Ord mundus brugt af de kristne Lærere, hvor de fremholdt for dem Spaadommene om Verdens Ende ved Ild, ledede dette til, at Ger=

---

[1]) Den ægte angelsaksiske Form er spildan, senere (først i Digtet Byrhtnôð) spillan ved Indflydelse af nordisk Sprog.

[2]) En Profet kan kaldes oht. wârspello, agf. godes spelboda.

[3]) B. Hyppoliti . . Oratio de Consummatione Mundi ac de Antichristo et secundo Adventu domini nostri Jesu Christi i Bibliotheca Patrum Lugd. III, 253—259.

[4]) Heliand 4358 staar i begge Haandskrifter mutspelli; 2591 i det cottonske mutspelles, i Münchener-Hskr. mudspelles. Jfr. Hel. 1254 gisidscipie Cott., gesidskepea Münch. af gesîð; 3838 suotspell Cott., sodspel Münch. af sôð.

manerne ved Sammensætning af et hjemligt Ord med det fremmede dannede **mûdspelli** om Verdens ved Spaadomme forkyndte Ende eller Ødelæggelse ved Ild.[1])

Fra Nordtydskland er Ordet **mûdspelli** og den dermed forbundne Spaadom om Verdens Ødelæggelse ved Ild vandret paa den ene Side til Sydtydskland, paa den anden Side til det skandinaviske Norden.[2])

Vǫluspá indeholder ikke Ordet **Múspell** uden én Gang (Str. 51), hvor **Múspells** efter en af mig fremsat Formodning er Feil for **Heljar**. Men Volvens Spaadom er uadskillelig fra Troen paa Verdens Ødelæggelse ved Ild, hvorfor det egentlige Udtryk var **Múspell**. Digtets første Spire er derfor, som ogsaa Müllenhoff har seet, at finde der, hvor Ordet **Múspell** har sin Oprindelse. Hvis nu dette Ord, som jeg har søgt at vise, indeholder det latinske Ord **mundus**, gaar den første Oprindelse af den nordiske Volves Spaadom tilbage til en Spaadom, som under Indflydelse af kristelige Forkyndelser om Verdens Ende fik digterisk Form i det nordvestlige Tydskland paa den Tid, da angelsaksiske Missionærer der prædikede Kristendommen. Med disse og andre Elementer, som overførtes fra Nordtydskland, har i **Vǫluspá** forenet sig oprindelig nordiske, ægte hedenske Forestillinger og mange Led af mythiske Digtninger, som opstod under Indflydelse af Meddelelser fra kristne Englændere, tildels ogsaa Gaeler.

---

[1]) Sammensætninger af hjemlige Ord med fremmede forekomme oftere. F. Ex. oldn. **Gullvarta**, Navn paa en Port i Konstantinopel (**Heimskr. s. Sig. Eyst. ok Ól.** Kap. 12), hvor andet Led er det russ. **vorota**, Port.

[2]) Vigfusson **Corp. poet. bor. II, 441** bemærker: „**the Wreck of the World [Mu-spilli, older Mut-spilli = Mund-spilli?].**“ Han tænker altsaa vistnok paa lat. **mundus**. At **Mutspelli** indeholder det fremmede Ord **mundus**, havde jeg i Forveien selvstændig fundet. Müllenhoff D. Alt. **V, I, 67** Anm. afviser denne Forklaring. At det høitydske **mûspilli** mangler **n**, kan naturligvis ikke, som Müllenhoff mener, modbevise Ordets Oprindelse fra lat. **mundus** (thi med samme Ret kunde man benegte, at nyhøitydsk **sacht** har samme Oprindelse som **sanft**), men det beviser kun, at Høitydskerne, ligesaa vel som Nordboerne, har optaget Ordet som Laanord fra en nedertydsk Stamme.

IV.

Det tredje norrøne Digt, som er af Betydning for Mythen om Yggdrasels Ask, er Grímnismál, der indeholder Vers, som siges at være fremsagte af Oden, der under Navnet Grimner er bleven pint i Kong Geirrods Hal.

Det Sagn, der fortælles i de prosaiske Forord og Efterord til Digtet og som belyser den Situation, hvorunder Oden taler, indeholder en Forening af mindst tre efter sin Oprindelse fuldstændig forskjellige Hovedbestanddele.

Den første er et Sagn om to Brødre, som drives ud i Havet og der komme til et Land, hvor overmenneskelige Væsener holde til. Dette Sagn staar, som jeg i disse Studier S. 26 f. først har vist, i nær Forbindelse med flere indbyrdes nær beslægtede norske Eventyr fra Nutiden om Mennesker, som langt ude i Havet komme til et Land, hvor de finde Væsener af Havfolket. I Eventyret „Tuftefolket paa Sandflæsen", fortalt af Asbjørnsen i Norske Huldre-Eventyr[2] (Christiania 1859) I 267—276, drage to Brødre i samme Baad for at hente Fiskeredskaber langt tilhavs til en Holme, hvor Havtrolde færdes. Den ældre Broder Hans Nikolai, der er slem og haveſyg, svarer til Oldsagnets Geirrod, skjønt denne der er den yngre. Hans Nikolai ror hjem med Baaden, lader Broderen Anders blive igjen paa Øen ude i Havet og siger, han er druknet, for selv ene at komme i Besiddelse af Arven efter deres rige Fader, der er død.

Ved Juletider kommer Tuftefolket til den Holme, hvor Anders er, og holder der Bryllup. Bruden er et Menneske; hende samt Troldenes Kostbarheder og Jægt, som altid har Bør, vinder Anders og kommer dermed tilbage til Hjemmet. Broderen, som siden reiser til Sandflæsen for ogsaa at vinde Rigdom, bliver der af Troldene gjort vanvittig, medens Anders hele sit Liv er en rig og lykkelig Mand. Man ser heraf, at Eventyrets Anders paa én Gang svarer til Oldsagnets Agnar, Geirrods Broder, og til Agnar, Geirrods Søn. Ligesom Geirrods Broder avler Børn med en Troldkvinde, saaledes

faar Eventyrets Anders sig en Brud blandt Troldene; at hun egentlig er et Menneske, er en senere Forandring i Eventyret.

Det lappiske Eventyr „Ulta-Pigen" (fra Talvik Præstegjæld i Finmarkens Amt) hos Friis Lappiske Eventyr og Folkesagn Nr. 7 S. 23—27 er nær beslægtet med „Tuftefolket paa Sandflæsen". Det lappiske Eventyr fjærner sig mere fra Oldsagnet bl. a. deri, at det er to Kammerater, ikke to Brødre, som drage sammen paa Fiske og komme til en Ø langt ude ved Havkanten. Den slemme Gut støder Baaden ud, medens Kammeraten staar ene igjen paa det Land, hvor Huldrefolket holder til. Dette Eventyr har tilfælles med Oldsagnet det væsentlige Motiv, at den Pige, med hvem den paa Øen forladte Gut bliver gift, ikke er et Menneske, men tilhører Huldrefolket.

I en Variant fra Kaafjorden, Lyngen, Tromsø Amt, som er mig meddelt af Seminariebestyrer Qvigstad, bliver den Gut, som har forraadt sin Kammerat, sønderrevet af Troldene.

Andre af Oldsagnets Motiver, som ikke fremtræde i de nævnte Eventyr, gjenkjendes i Eventyret „Skarvene fra Udrøst" hos Asbjørnsen Huldre-Eventyr og Folkesagn I (1859) S. 258—266. Dette viser saaledes nært Slægtskab med Oldsagnet i Skildringen af hvorledes Fiskeren kommer til det fortryllede Land: „En Dag Isak var ude at fiske et Par Mil tilhavs, kom det Mørkskodde paa ham, og ret som det var røg det op med en Storm." „Stormen og Mørkskodden blev værre og værre. Saa begyndte det at bæres for ham, at han styrede tilhavs, eller at Vinden havde vendt sig." „Han sad næsten og sov med Styrstangen i Haanden; men ret som det var skurede Baaden mod Stranden og stødte."[1])

---

[1]) I en Eventyr-Optegnelse fra Nordland hos Alexander Erbe, Fra Skjærgaarden (Laurvik 1872), S. 85—87, som har adskilligt tilfælles med Qvigstads Variant af Ulta-Pigen, heder det: „En Fisker . . . drev af for Uveir, saa han tilsidst ikke vidste, hvor han var henne. Endelig fik han se en Ø, som han med stor Møie og Besvær fik karet sig i Læ af."

Hermed sammenligne man i Oldsagnet: „Vinden drev dem ud i Havet. I Nattemørket stødte de mod et Land.“ I Eventyret finder Fiskeren udenfor en Gamme en liden blaaklædt Kall med et Skjæg saa stort og sidt, at det naar langt ned paa Brystet. I Oldsagnet finder Brødrene en gammel Mand, der bor i en Hytte (kot), og det er Oden, som andensteds kaldes „Sidskjæg“ og som kommer til Geirrod i blaa Kappe. I Eventyret bliver Fiskeren en Stund hos Gamlingen,[1]) der ved Afskeden skjænker ham en prægtig Baad og spaar ham Lykke med den, ligesom Brødrene i Oldsagnet faa en Farkost af Kallen. I en oprindeligere Form af Eventyret „Skarvene fra Udrøst“ har den onde Nabo sandsynlig foraadt Isak og voldt, at han kom til det af Havfolkene beboede Land.

Nær til dette Eventyr slutter sig „Havfolk“ (fra Næsseby i Finmarken) hos Friis Nr. 6 S. 19—23. Her er der igjen, som i Oldsagnet, to Brødre, den ene slem, den anden godmodig og fredsommelig.

En Optegnelse hos J. Furø „Fra Ishavets Kyster“ (Kristiania 1886) S. 12—19 har et andet Motiv, nemlig Giftermaalet med Havmandens Datter, tilfælles med Old-

[1]) Om Fiskerens Ophold hos Havmanden heder det: „Isak aad og drak alt det han orkede, og endda blev Tallerkenen aldrig tom, og alt det han drak, var Glasset lige fuldt“ (Asbjørnsen S. 262). Ligesaa er det med Maden og Drikken i Valhall: „Særimner koges hver Dag og er hel om Aftenen“ (Sn. E. I, 124); Mjøden i Valhall minker aldrig (Grímn. 25). I Eventyret heder det: „paa Toppen af Gammen beitede en hvid Gjed med forgyldte Horn, og Jver havde den saa stort som paa den største Ko“ (Asbjørnsen S. 261). Efter Grímn. 25 staar paa Odens Hal en Gjed, fra hvis Jver Einherjernes Mjød, som aldrig minker, kommer. Disse Ligheder mellem Eventyret og Grímnismál godtgjør, at Str. 25 er oprindelig i Digtet, men gjør det ogsaa sandsynligt, at det samme gjælder Str. 18, hvor Særímnir nævnes, medens Müllenhoff (D. Alt. V, I, S. 159) i denne Strophe og de to følgende ser gamle Tillæg til det oprindelige Digt.

Efter en Variant til „Skarvene fra Udrøst“, optegnet af Qvigstad i Lyngen, kommer en Fisker paa et Land langt ude i Havet til en gammel Jætte (jetanas) og bliver hos ham Julen over, som Brødrene i Oldsagnet blive hos den Gamle Vinteren over.

sagnet. Efter denne Optegnelse blive fem Gutter, som ro paa Fiske fra Helgeland til Finmarken, overfaldt af Mørkskodde en Nat, de ro over Malangen-Fjord. Efter længe at have roet paa Maasaa se de Land tæt foran Stavnen. De komme i Land i en god Havn. Paa Stranden er to svære Pakhuse og en prægtig Gaard. De møde der en vakker Pige, som fører dem ind til en graaskjægget Mand. De er hos ham Natten over og har det i alle Dele godt. Den Gamle følger dem et Stykke paa Vei i sin Baad og indbyder dem til at komme igjen til Høsten. Høvedsmanden bliver siden gift med Havmandens Datter og faar med hende fem Sønner.

Til samme Gruppe Eventyr høre endnu adskillige andre Optegnelser,[1]) som staa fjærnere fra Oldsagnet, men som netop herved støtte den Opfatning, at den rige Udvikling, som denne Eventyrgruppe nu viser,[2]) ikke kan føres tilbage til det ene Oldsagn, som er optegnet foran Grímnismál.

Det synes mig tværtimod, at denne Sagngruppe oprindelig har handlet om Havfolk, men at en gammelnorsk Skald har forvandlet et saadant Sagn til et Sagn om Oden og Frigg, idet han bragte det i Forbindelse med Sagn, som oprindelig var aldeles forskjellige.

En anden Hovedbestanddel af det Sagn, som danner Digtet Grímnismál's Ramme, har, som Grimm Myth.[3] 124 har paapeget, været nær beslægtet med det oldtydske Sagn om, hvorledes Langbarderne fik Navn. Baade i det tydske og i det nordiske Sagn ser Wodan (Oden) fra sit Himmelsæde ud over Verden. I begge Sagn har Wodan (Oden) og

---

[1]) „Borgaren paa Utrøst" fra Lofoten, hos I. Aasen „Prøver af Landsmaalet" S. 1 ff. „Skipperen paa Anden" i „Sagn og eventyr fra Nordland. Samlede af O. Nikolaissen", Kristiania 1879, S. 15 har Træk tilfælles med „Skarvene fra Udrøst". I „Allgaarden" S. 18 holder en Skipper Bryllup med Havmandens Datter. Ogsaa i „Anden Samling" af O. Nikolaissen (Krist. 1887) er der flere Sagn om Fiskeres Samfærsel med Havfolk, som bo paa Holmer langt ude.

[2]) Til flere af de benyttede Optegnelser har først Prof. Moltke Moe velvillig henvist mig.

hans Hustru Frea (Frigg) hver sin Yndling. Hun faar tværtimod Wodans (Odens) Beslutning ved List skadet Odens Yndling og hjulpet sin egen (thi Geirrods Søn Agnar maa, som Simrock har bemærket, tænkes som den gjenfødte Agnar Geirrods Broder). Desværre savne vi Midler til nærmere at bestemme, hvilken Form og hvilket Omfang dette Sagn i Norge har havt, inden det indtraadte i den Forbindelse, hvori det i Fororðene til Grímnismál foreligger. Det er derfor ikke muligt med Sikkerhed at sige, hvormange Træk i Sagnet om Oden og Geirrod der har sin Oprindelse i det med Fortællingen om Langbarderne beslægtede Sagn.

Mulig har til det samme Sagn hørt det Motiv, at Oden kommer formummet til Kongsgaarden, hvor Hundene kjende Guden og derfor ikke anfalde ham. Dette er ialfald et gammelt mythisk Træk. Grimm Myth. 632 har sammenlignet Fortællingen i Odysseen 16, 162: Da Athene i en menneskelig Kvindes Skikkelse kommer til Eumaios's Hytte, er hun ikke synlig for andre Mennesker end for Odysseus. Men Hundene se hende: de gjø ikke, men fare knurrende af Skræk til Side.[1])

Endnu er der i Rammen om Grímnismál en Hovedbestanddel, som ret egentlig bestemmer Digtets Situation. Dette Element grunder sig efter min Mening gjennem flere Mellemled paa en meget forvansket og yderst fragmentarisk mundtlig Gjengivelse af de ydre Omrids i en kristelig Legende i latinsk Sprog fra Middelalderen. Denne, hvori Jerusalems Ødelæggelse fremstilles som en Straf for Kristi Død, er under Navnet Vindicta Salvatoris trykt hos Tischendorf Evangelia apocrypha, 2den Udg., S. 471—486, jfr. S. LXXXII ff. Legenden maa tidlig have været vel kjendt i England.

---

[1]) Efter et dansk Sagn gaar en Pige ved Midnatstid over en Mark, hvor Folk ofte bliver vildfarende. Da kommer en fremmed Hund til hende og springer opad hende. Fra det Øieblik af blev hun vildfarende. Hun kom til flere Gaarde, men ingen Hund gjøde ad hende, saalænge den fremmede Hund var hos hende (Svend Grundtvig Gamle danske Minder I, 184).

En angelsaksisk Oversættelse er trykt bl. a. hos Goodwin The Anglosaxon Legends of St. Andrew and St. Veronica (Cambridge 1851) S. 26—47, efter et Haandskrift fra første Halvdel af 11te Aarhundred. En grundig Undersøgelse om Legenden af A. Schönbach findes i Anzeiger für deutsch. Alt. 2 S. 193 ff. Legenden er sandsynlig bleven til i Frankrig i det 8de Aarhundred, paa en Tid, da literær Dannelse der var sunken ned til halvt Barbari. Den indeholder en besynderlig Sammenblanding af de mest forskjelligartede historiske Forhold, der er forenede ved legendariske Motiver. Kun dens første Del, hos Tischendorf S. 471—470, vedkommer os her.[1]) Stumper af denne Fortælling er efter min Formodning i mundtlig Gjengivelse komne over til nordiske Hedninger, af disse bragte i Forbindelse med hedenske nordiske Sagn og Forestillinger og omdigtede i nordisk hedensk Aand, hvorunder Legendens oprindelige Mening og Grundlag fuldstændig er blevet forvandlet. Gjennem endel ydre Motiver lader dog Sammenhængen sig spore.

I den nordiske Digtning er Geirrod Goternes Konge. Han lader Oden gribe uden at kjende ham og lader ham, som er uden Skyld, pine. Oden staar efter otte Nætters Forløb op, viser sit Aasyn for de andre Guder, der vil ile ham til Hjælp, og aabenbarer sig i sin Guddommelighed for Geirrod. Denne bliver ræd og falder i sit eget Sværd. Oden forsvinder. Agnar, Geirrods Søn, bliver Konge over Goternes Land efter Faderen.

Denne Fortælling viser efter min Mening tilbage til følgende Led af Legendens Fortælling: Herodes er Konge over Jøderne, som har grebet Jesus, hvis Guddommelighed de ikke har erkjendt, som har pint og korsfæstet ham, skjønt han er uden Skyld. Jesus aabenbarer, da han efter tre Dage er opstanden, sit Aasyn for sine Disciple og stiger til Himmels. Hans Disciples og Tilhængeres Hærskarer nærme

[1]) Den angelsaksiske Text, der under Navnet Nathanis Judæi legatio er trykt hos Goodwin S. IX—XI, indeholder en Bearbeidelse af denne første Del alene som en afsluttet Helhed.

sig ilsomt for at hævne ham. Herodes bliver ræd og falder i sit eget Sværd. Hans Søn Archelaus bliver Jødernes Konge efter ham.

I Prosaen, der hører til Grímnismál, heder det: „Kong Geirrod sad med et Sværd over sit Knæ, og det var draget ud af Skeden til Midten . . . Da stod han op . . . Sværdet slap ud af Haanden paa ham, saa at Knappen vendte nedad. Kongen snublede og styrtede fremover, men Sværdet gjennemborede ham, og han fik sin Død.“ Hermed sammenstiller jeg Ordene i Vindicta Salvatoris om Jødernes Konge: evaginavit gladium suum et incubuit super eum et flexit gladium suum acutissimum et inseruit in pectore suo, et fuit mortuus.[1]) Uagtet der i Grímn. er Tale om ufrivillig, her om frivillig Død, er der tildels ordret Overensstemmelse. At denne ikke er tilfældig, godtgjøres derved, at Døden paa begge Steder rammer en Konge i hans Forfærdelse over, at han har voldt en uskyldig og i sin Guddommelighed ikke erkjendt Guds Pinsel, og over, at dennes Hjælpere nærme sig. Saavel i det hedenske Sagn som i Legenden bliver Sønnen Konge efter sin faldne Fader.

I Legenden siger den gamle Konge umiddelbart før sin Død: „Søn modtag Riget.“ I det norrøne Digt siger Guden straks før den gamle Konges Død: „Geirrods Søn skal ene raade for Goternes Land.“

Efter de latinske Haandskrifter, som Tischendorf i sin Udgave har fulgt, heder den jødiske Konge, som falder i sit eget Sværd, Archelaus. Men den angelsaksiske Oversættelse kalder ham Herodes.[2]) Den Form af Legenden, hvorpaa den nordiske Fortælling grunder sig, maa have havt dette Navn.[3]) Istedenfor det fremmede Navn Herodes, i angelsaksisk Form Herod[4]), er i den nordiske For-

1) Tischendorf 476.

2) Goodwins Udgave S. 51.

3) Derimod slutter den nordiske Fortælling sig med Hensyn til Dødsmaaden nærmere til Texten hos Tischendorf.

4) Grimm D. Myth.[4] III, 492.

tælling paa Grund af Lydligheden indsat det hjemlige Geirrǫðr.[1])

Jesus korsfæstes i Jerusalem. Denne Stads oldnorske Navn er i den kristelige Tid Jórsalir, Dat. Jórsǫlum, hvori -salem er omtydet til Dativ af Ordet „Sale". I Middelalderen skrev man ogsaa Hierusalem (ofte), Gerusalem,[2]) Herusalem.[3]) Jeg formoder, at Nordmændene, som hørte Fortællingen om, at Jesus blev korsfæstet eller hængt i Jerusalem i det Land, hvor Herodes var Konge, har sat Stedsnavnet i Forbindelse med Kongens Navn, saa at Guden efter deres Forestilling blev pint og hængt i Herods (Geirrods) Sale.

Jødekongens Søn, der bliver Konge efter Faderens Død, heder i den angelsaksiske Oversættelse af Legenden[4]) Archelaus. Dette Navn er i den nordiske Fortælling ombyttet med det hjemlige Agnarr; saa heder Geirrods Søn, der bliver Konge efter ham.[5]) Herodes og Archelaus er Konger over Jødeland, i den latinske Text terra Juda[6]), i den angelsak-

---

[1]) Skrevet i Cod. reg. geirroðr og geirrǫðr, Gen. geirróþar. En ældre Form er geirrøðr. Oldnorsk ei gjengiver ofte fremmed ê: saaledes f. Ex. oldn. geirfalki af eng. gerfalcon; Leifdagr Flat. I, 27 af nedtydsk Lêfdag. I Óláfs s. helga 1853 S. 25 er det angelsaksiske Navn Éadric, Édric gjengivet ved Heiðrecr, i Ól. s. helga 1849 S. 7 ved Æirikr. Oldn. ǫ gjengiver oftere et fremmed o, f. Ex. oldn. Atjǫklar af gael. Athotla (Ant. Tidskr. f. Sver. X, 218). I Middelalderen forvexles oftere he og ge i Fremlyden af latinske Ord. I det af Thomas (München 1868) efter et Freisinger-Hskr. fra 9de Aarh. udgivne lat. Glossar staar saaledes S. 23 under Bogstavet G: geros: vir fortis, d. e. heros; jfr. S. 24: herodes: vir fortis audax similiter fortis. Omvendt skriver Ælfred i sin Oversættelse af Orosius (Sweets Udg. S. 44) i Navnet Gedrosia h for g. Man skrev baade Herusalem og Gerusalem.

[2]) I det angelsaksk. Digt om Daniel 708.

[3]) Schuchardt Vocalismus des Vulgärlateins II, 446.

[4]) Goodwin S. 34.

[5]) Hvorfor Geirrods og Agnars Fader heder Hrauðungr, ved jeg ikke. Hører dette Navn hjemme i et andet af de Sagn, som her er sammensmeltede? Saa hed ogsaa Stammefader til Hjordis, Sigurd Faavnesbanes Moder, efter Hyndl. 26.

[6]) Tischendorf 476.

sikke Judea land[1]); Geirrod og Agnar over Gotna land.[2]) Navneligheden har her drevet sit Spil, medens tillige Trangen hos Nordboerne til at føie Sagnet ind i den hjemlige Forestillingskreds har gjort sig gjældende. At Fortællingen er bleven overført fra „Jødernes Land", til „Goternes Land", er ikke underligere, end at Lyncus, til hvem Triptolemus efter en græsk-romersk mythisk Fortælling kommer, i Haandskriftet af Mythographus Vaticanus II, 98 er bleven Scotiæ regem istedenfor Konge i Scythia. Det er ikke underligere, end at et Sagn om Normannerne hos Saxo findes overført fra Luna til London.[3]) Jeg kan ogsaa minde om den udbredte Forveksling af Getae og Gotones, om at man i Middelalderen førte Brutus over til Britannia, og lignende.[4])

Geirrod lader pine Oden og lader ham sætte mellem to Ilde. I Hálfs saga Kap. 8 fortælles, at Kong Hjorleiv i sin Fiendes Gaard bliver hængt (uppfestr) mellem to Ilde. Jeg formoder, at Oden hos Geirrod efter det oprindelige Sagn ligesom Hjorleiv er bleven hængt mellem to Ilde. Herved komme vi nærmere ved Fortællingen om Jesus, der blev korsfæstet eller, som det i den angelsaksiske Form af Legenden heder, hængt. Oden, som pines, befinder sig mellem to Ilde; over hver Ild er en Kjedel.[5]) I Legenden heder

---

1) Goodwin 32.

2) Grimn. 3.

3) Se Joh. Steenstrup Indledning i Normannertiden S. 26 f.

4) Ved Judea eller Judena (Ælfreds Orosius 262 Sweet) land ligger endnu nærmere en olddansk Form Gutna land eller Guta land. Jfr. Loki og Lucifer.

Der kunde nævnes mangfoldige andre Exempler paa, at Sagn under Indflydelse af Navnelighed er blevne overførte fra et Sted til et andet. Jeg anfører her endnu kun to. Beneoit de Sainte-More lader Paris jage ikke paa Ida, men i Inde (India). Scherer Gesch. d. deutsch. Lit. S. 129 bemærker: „die Niedersachsen [versetzten] jene Hartunge nach Nogarden (Novgorod). Die Süddeutschen dagegen, mit jenen nordischen Ländern weniger vertraut, dachten sich unter Nogarden das italienische Garda am Gardasee."

5) Grim. 42; jfr. Müllenhoff D. Alt. V, I, 159.

det,[1]) at Jesus blev korsfæstet in calvario monte. Jeg formoder, at ulærde halvkristne Folk, som hørte dette Udtryk og som fra hjemlige Fortællinger kjendte den Straf at hænge En mellem Ilde, har misforstaaet det som in caldario monte, paa et Bjerg eller en Forhøining af Stene, hvor Kjedler brændte over Ilden. Lat. caldarius betyder „bestemt til at varme"; deraf kommer i Middelalderens Latin og Romansk caldaria og *caldarionem, fransk chaudron, Kjedel.

Oden sidder hos Geirrod otte Nætter mellem to Ilde, uden at nogen byder ham Mad. I Hávamál siger Oden (i den hedenske Gjengivelse af Beretningen om Kristi Korsfæstelse), at han i fulde ni Nætter hang i Galgen, uden at Nogen læskede ham med Brød eller med Horn.

Man kan med Grund spørge: Hvad har bevirket, at den latinske Legende om Hævnen for Jesus og det nordlandske Sagn om Havfolket, to saa grundforskjellige Traditioner, er blevne sammensmeltede i Olddigtningen om Grimner? Herpaa svarer jeg: Hovedgrunden er den, at der mellem Legendens og Eventyrets Fortælling var enkelte ydre Ligheder.

I Legenden er Tale om en jødisk Mand, hvis Skib paa Havet bliver overfaldt af en Storm og som af Vinden bliver dreven langt mod Nordvest til et Land, han ikke kjender og hvor ingen af hans Folk før har været,[2]) men hvor en fremmed Mand indbyder ham til sig. Her kunde Nordmændene, som hørte den legendariske Fortælling, tro at finde den samme Situation som i Eventyret, hvor to Mænd (eller efter andre Former af Eventyret en Mand) overfaldes af Storm ude paa Havet og af Vinden drives til et Land (efter de fleste Optegnelser langt mod Vest), hvor hverken de eller andre Folk af deres Stamme før har været, men hvor en fremmed Mand møder og indbyder dem.

Den jødiske Mand bliver efter Legenden af Vinden

[1]) Tischendorf 476.

[2]) Et irruit validus ventus in mari et adduxit me in terram quam nescio Tischendorf S. 472.

dreven til Equitania.[1]). Han finder der en Mand, som den angelsaksiske Oversættelse kalder Tyrus eller Tirus,[2]) og denne sender, da han har hørt Jødens Fortælling om Jesu Korsfæstelse, Bud efter en Hær, som iler til Jødeland for at hævne Jesus.

Det er naturligt, at hedenske Nordboer, som hørte denne Fortælling, ved Tyrus eller Tirus kunde tænke paa sit eget Gudenavn Týr (olddansk Tír), hvorefter ogsaa Oden kaldes Hertýr eller Sigtýr. Det fjærne Land ved Havet, hvori Tyrus var og hvortil Jøden af Vinden blev dreven, hed Equitania. Vi tør af provenç. Guiana, fransk Guienne slutte, at Udtalen i den tidlige Middelalder var Eguidania eller Egidania. Dette Navn blev i Legenden efter min Formodning af Nordboerne forstaaet som „det Land, hvor Havjætten Ægir (agſ. ége Hav) bor."[3])

Fortællingen om, at en Hær efter Tyrus's Bud fra Equitania iler til Jødeland for at hævne den pinte Jesus, blev, som jeg tænker mig, omgjort til en Fortælling om, at Guderne fra Ægir's Hal, hvor de var samlede, ile til Goternes Land for at hjælpe og hævne den pinte Oden. At Oden venter Hjælp af de hos Æger til Gilde forsamlede Guder, fremgaar af den sædvanlig misforstaaede Strophe Grím. 45, hvori Oden, da Kjedlerne i Geirrods Hal er tagne af Ilden, siger: „Mit Aasyn har jeg nu løftet op for Guderne; derved skal god Hjælp fremstaa. For alle Æser skal det komme ind paa Ægers Bænke, ved Ægers Drikkelag." D. e. Det, at jeg har vist mit Aasyn, skal blive berettet ind til alle Æser, hvor de er forsamlede paa Ægers Bænke, ved Ægers Drikkelag.[4])

---

[1]) Den i Middelalderen brugelige Form for Aquitania.

[2]) Forvanskning af Titus.

[3]) Jfr. om Jætterne Udtrykkene bergdanir i Haustlǫng (Sn. Edda I. 282) og i Hymiskv., flóðrifs Danir i Þórsdr. (Sn. E. I. 298).

[4]) Med Svipum hefi ek nú ypt fyr sigtiva sonum Grím. 45 jfr. apparuit discipulis suis Tischendorf 473, manifestavit se discipulis eius 476. Udtrykket viderunt eum discipuli eius in eadem carne qua natus erat kan de hedenske Nordboer have forstaaet saa, at de saa ham i hans egentlige Skikkelse, i hans egen Ham.

Til at affstedkomme en Sammensmeltning af Eventyret og Legenden kan fremdeles den Omstændighed have virket, at flere Undere, der i Eventyret nu fortælles og ligeledes tør antages i Oldtiden at have været fortalte om Havmanden (til hvem Oden svarer i Sagnet om Geirrod), har ydre Lighed med Undere, der i den nævnte Legende berettes om Kristus. I Eventyret heder det om Fiskeren hos Havmanden: „selv tog han Fisken af Hjeldene, men han kunde ikke skjønne hvorledes det gik til, bestandig kom der ny Fisk paa Hjeldene istedenfor den han tog bort, og da han reiste, vare de ligesaa fulde som da han kom.“ [1]) Og tidligere: „Isak aad . . . alt det han orkede, og endda blev Tallerkenen aldrig tom.“ Naar vi antage, at allerede det i Oldtiden fortalte Eventyr har havt væsentlig samme Træk, er det rimeligt, at de Nordmænd, som hørte Legenden, fandt Lighed mellem disse Undere og hvad der i Legenden fortælles om Jesus: „af fem Brød og to Fiske mættede han 5000 Mænd foruden Børn og Kvinder, og af Smulerne blev der tolv fulde Kurve igjen.“ [2]) Dette kunde da bidrage til, at Legenden blev sammenblandet med Eventyret.

Endnu en Lighed mellem Eventyret om Havfolket og Legenden, der førte til Sammenblanding af begge, fandt Nordmændene maaské deri, at den ene Broder efter Eventyret til Slut hænger over en Ild og af Rædsel for Havtroldene skriger og bliver vanvittig [3]), medens det i Legenden om den jødiske Konge, som frygter Hævnen for Kristi Korsfæstelse og derfor dræber sig selv, heder: est turbatus in sermonibus suis [4]).

Det er i Legenden Jøden Nathan, som af Vinden bliver

---

1) Asbjørnsen S. 265.
2) Tischendorf S. 473. I Legenden fortælles det her om Jesus bl. a. ogsaa, at „han gjorde Vin af Vand“. Hermed sammenstiller jeg det i Grím. 19 forekommende Træk, at Oden lever af Vin alene. Hvis denne Sammenstilling er rigtig, godtgjør den, at Str. 19 er oprindelig i Grímnismál.
3) Asbjørnsen S. 276.
4) Tischendorf S. 476.

dreven til Equitania, som der priser den korsfæstede Jesus og som derved bevirker, at Hærskarer paa Tyrus's Bud drage til Jødeland for at hævne Jesus. Navnet Nathan er i senere Bearbeidelser af Legenden blevet forvansket til Adanus, Adranus, Adrianus [1]). Jeg formoder, at Nordmændene, som hørte Stumper af Legenden, fik Navnet i en lignende forvansket Form, snarest Achanus [2]), og at de sammenblandede dette Navn med det i samme Legende forekommende Navn Archelaus. Derved kom de til at forbinde *Achanus, som af Vinden bliver dreven til Equitania, som priser Jesus og fortæller om hans Korsfæstelse og som endelig bevirker, at en Hær drager afsted for at hævne Jesus, med Archelaus, Søn af Herodes. Denne Sammenblanding danner tildels Forudsætningen for den nordiske Fortælling om, hvorledes Agnar optræder: Geirrods Broder Agnar, der sammen med ham bliver dreven ud i Havet, er gjenfødt i Geirrods Søn Agnar. Denne læsker med et Horn Oden, som Geirrod har ladet pine, og siger, at Kongen har handlet ilde i at pine den uskyldige.

Vi maa vistnok tænke os, at det ogsaa er Agnar, som løfter Kjedlerne af Ildene, saa at Oden kan vise sit Aasyn for Guderne og disse da kan ile ham til Hjælp.

Jeg har her søgt at gjøre det sandsynligt, at der er historisk Sammenhæng mellem den nordiske Fortælling om Oden hos Geirrod og Agnar paa den ene Side og Legenden Vindicta Salvatoris paa den anden. En Bestyrkelse af, at dette virkelig forholder sig saa, finder jeg deri, at nævnte Legende ogsaa har efterladt sig Spor i andre nordiske mythiske Fortællinger, hvilket jeg siden skal begrunde [3]).

---

[1]) Schönbach i Anzeiger II, 193, 194, 195; Heilagra manna sögur II, 288.

[2]) Med den sædvanlige Forvexling af t og c.

[3]) Legenden har ogsaa i Tydskland undergaaet besynderlige Forvandlinger. Her er den af Titus opstaaede Tyrus bleven til en Konge Tyrus eller

Til Grund for de norske Eventyr, som staa i Forbindelse med Oldsagnet om Geirrod og Agnar, ligger Forestillingen om, at der fjærnt ude i Havet mod Vest, langt fra de yderste Holmer ligger en herlig udstyret, frugtbar Ø, som kun til enkelte Tider viser sig for udvalgte Mennesker, men som er Tilholdssted for overmenneskelige Væsener, der leve i Rigdom som aldrig faar Ende og hvis egentlige Bolig er paa Havsens Bund. Hertil kommer Tro paa, at Kvinder af denne Havfolkenes Slægt stundom leve i ægteskabeligt Samliv med Mænd af menneskelig Byrd.

Det Eventyr om Fiskerne paa Havfolkets Land, som danner en væsentlig Bestanddel af Sagnet om Geirrod og Agnar, er i Nutiden fundet almindelig kjendt saagodtsom overalt i norsk Nordland og Finmarken, hvor det fremtræder i mange skiftende Former. Prof. Dr. A. Bang, der er født Nordlænding, vidner, at dette Eventyr i næsten hver Fjordbygd fra Helgeland af og nordover er fæstet til særlige Steder eller Personer. Derimod er der udenfor norsk Nordland og Finmarken kun fundet faa, svage og fjærnereliggende Spor af Eventyret i den Form, som viser nærmest Slægtskab med Oldsagnet[1]). Dette Eventyr synes

Cyrus fra Mainz, som jager i Egnen om Bamberg. Se Schönbach i Anzeiger II, 186 ff.

[1]) Paa Island fortælles nu i flere skiftende Former et Sagn om en Mand, som ene bliver ladt igjen ude paa Geirfuglasker, som bliver der om Vinteren og der avler Barn med en Alvekvinde. Se Árnason Íslenzkar þjóðsögur I, 84—89; Maurer Isländ. Volkssagen S. 15 f. Dette Sagn er altsaa beslægtet baade med Oldsagnet om Geirrod og Agnar og med de nu i Norge fortalte Eventyr. Men det islandske Sagn afviger allerede derved, at Manden bliver ladt igjen ikke af Nid, men for Storm. Der er her ingen misundelig Broder, og Slutningen er her aldeles forskjellig. Alvekvinden bringer det Barn, hun har født Islændingen, til Kirke for at faa det døbt, men han vedkjender sig det ikke og bliver da til Straf af hende forvandlet til en Hval.

Det Træk i Eventyret „Skarvene fra Udrøst", at Havmændene snart optræde i menneskelig Skikkelse snart som Skarver, gjenfindes i H. Rinks Eskimoiske Eventyr og Sagn (Kjøb. 1871) S. 119 Nr. 96 og 97. Der er vel Forbindelse mellem Havmanden, som venter paa sine Sønner, der flyve om i Skarveham, og Oden, som venter paa sine Ravne, der flyve om. Derfor holder jeg Str. 20 for oprindelig i Digtet.

efter sin Eiendommelighed at kunne være en Skabning af Nordlands Natur. Der synes derfor at være god Grund til at slutte, at Digtet Grímnismál i sin oprindelige Form er digtet af en Nordmand fra Haalogaland. Hvis dette er rigtigt, ligger det nær at tænke paa, at Øyvind Finnssøn Skaldaspiller er Digtets Forfatter, thi han havde hjemme i Haalogaland. Grímnismál er affattet i Versemaalet ljóðaháttr ligesom tildels Øyvinds Digt Hákonarmál. Begge Digte vise ganske den samme Opfatning af Gudernes Liv; de har en Verslinje tilfælles [1]).

De to Digte har ligeledes Uregelmæssigheder i Strophebygning tilfælles [2]). Baade Grímnismál og Hákonarmál synes at forudsætte Kjendskab til Hávamál.

Hvad jeg her har anført, turde berettige os til den Slutning, at Grímnismál snarest er digtet af Øyvind Skaldaspiller (i hvilket Tilfælde Digtets Tilblivelse ikke tør sættes meget længer tilbage end til 950); eller ogsaa (skjønt mindre sandsynlig) af en lidt ældre Skald fra Haalogaland, hvis Digte Øyvind har kjendt [3]).

De oprindelige Grímnismál, hvori Oden i Geirrods Hal har aabenbaret sin Guddoms Herlighed, har vistnok kun indeholdt en Del af det Digt, som nu foreligger os.

Af de forskjellige Forsøg paa af dette at udskille det

---

[1]) At der drikkes Øl i Valhall, omtales baade i Grímn. 36 og i Hák. 16. „Alle Einherjer" fremhæves ved Siden af Oden som velvillig eller fiendtlig stemte mod en Høvding i Gr. 51 og i Hák. 16. allan í dreyra drifinn Gr. 52,6; allr í dreyra drifinn Hák. 15,3. Jfr. læzk af mars baki Gr. 17 (i en Stophe, som efter Müllenhoff ikke oprindelig hører til Digtet): mæltu . . af mars baki Hák. 11. Þik heilan biðr Veratýr vera Gr. 3; Hákon báðu heilan koma ráð ǫll ok regin Hák. 18. Deraf, at Valkyrjenavnet Gǫndul og Odensnavnet Gautatýr Hák. 1 ikke nævnes i Grím., følger neppe, at de to Digte er af forskjellige Forfattere.

[2]) Istedenfor den ene Linje, der har Allitteration for sig selv i ljóðaháttr, forekomme to ved Allitteration forbundne Halvlinjer i Grím. 2,3—4; Grím. 2,7—8; Grím. 51,5—6 (for ikke at nævne andre Stropher). Den samme Uregelmæssighed i Hák. 2,3—4; Hák. 9,3—4.

[3]) Er Vafþrúðnismál forfattet af samme Digter som Grímnismál?

oprindelige Kvad synes Müllenhoffs[1]) at være mest tiltalende, skjønt neppe i alle Dele fuldt sikkert. I den Ramme, som i dette Digt var given, har man siden til forskjellige Tider føiet ind Stropher, der brede sig over et langt videre mythologisk Omraade.

Til Digtets oprindelige Bestanddele høre vistnok heller ikke de i Grímnismál forefundne Stropher om Yggdrasels Ask. Naar nu Grímnismál allerede i sin oprindeligste Form forudsætter Meddelelser om Kristus, som er blevne overførte paa Oden, da kan den Omstændighed, at Stropher om Yggdrasels Ask senere er indtagne i Grímnismál, ingenlunde tale imod den Mening, at Mythen om Yggdrasels Ask „Odens Galge" er opstaaet under Indflydelse af Meddelelser om „Kristi Galge", men maa snarere siges at støtte denne Mening.

V.

I Grímnismál Str. 31 heder det:

Þrjár rœtr standa
á þrjá vega
undan aski Yggdrasils:
Hel býr und einni,
annarri hrímþursar,
þriðja mennzkir menn.

„Tre Rødder[2]) gaa i tre Retninger ned fra Yggdrasels Ask: Hel (Herskerinden i Dødens Rige) bor under den ene,

---

[1]) Deutsch. Alt. V, I, S. 159 f., jfr. S. 236 f.

[2]) Finn Magnusen Lex. myth. 862 vil oversætte rœtr ved „stirpes", Wilken Untersuch. Zur Snorra-Edda S. 86 ved „Stämme", Mogk i Pauls og Braunes Beitr. VII, 255 ved „Stämme" eller „Aeste". Men denne Betydning har rót aldrig; de af Vigfusson Dict. anførte Steder bevise heller ikke, at rót kan betyde „the lower part of a tree". Det vilde desuden være urimeligt at udtrykke sig saa: „Tre Stammer gaa ned fra Yggdrasels Ask"; thi naar der tales om „Yggdrasels Ask", maa Stammen nødvendig tages med.

under den anden Rimtusserne, under den tredje Menneskene." I Str. 44 siges: „Yggdrasels Ask den er det ypperste af alle Træer."

I Gylfaginning [1]) gives følgende Fremstilling, der grunder sig paa Grímnismál, men ved Siden deraf vistnok tildels paa mundtlig Tradition i ubunden Form og tillige sikkert paa Forfatterens egne, i flere Henseender feilagtige Kombinationer: „Asken er det største og bedste af alle Træer; dens Grene brede sig ud over hele Verden og rage op over Himmelen. Træet bæres af tre Rødder, som gaa meget vidt fra hverandre [2]): den ene er hos Aserne, den anden hos Rimtusserne, der hvor fordum var Ginnungagap; og den tredje staar over Nivlheim."

Det er i Grunden det samme Træ, hvorom der i Fjǫlsvinnzmál spørges og svares saaledes:

„hvat þat barr heitir,
er breiðask um
lǫnd ǫll limar?"
„Mímameiðr hann heitir.
en þat mangi veit,
af hverjum rótum renn." [3])

„Hvad heder det Træ, hvis Grene brede sig ud over alle Lande?" „Mimameid (Mimes Træ) heder det, men ingen ved, af hvilke Rødder det skyder op."

Af disse Udtalelser fremhæver jeg her følgende Led: 1) Yggdrasels Ask er det bedste og største af alle Træer. 2) Dens Top rager op over Himmelen. 3) Dens Grene

---

1) Sn. E. I, 68.

2) limar hans dreifaz um (saa Worm. og Upps.; yfir: Cod. reg.) heim allan ok standa yfir himni; þrjár rœtr trésins halda þvi upp ok standa afar breitt.

3) Fjǫlsv. 19, 20. Jeg formoder nu, at hvat þat barr er forvansket af hvé sá barmr (d. e. baðmr), da det i 20,1 heder hann. I Sigrdr. 11,5 har Cod. reg. badmi, Vǫls. barri. Formen barmr skifter oftere med baðmr. Efter at dette var nedskrevet, har jeg i den af Finnur Jónsson besørgede Udgave fundet: hvé barmr.

brede sig ud over al Verden. 4) Dens ene Rod gaar ned til Hel (til Dødens Rige i Underverdenen).

I alle disse Led stemmer Forestillingen om Yggdrasels Ask overens med Forestillinger om Korset. 1) Ogsaa Korset kaldes det bedste af alle Træer. Venantius Fortunatus tiltaler det: Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis.[1]) I det angelsaksiske Korsdigt kaldes det wudu sêlesta.[2]) Tydskeren Ezzo udbryder i den Sang om Kristi Undere, som han digtede paa Korstoget 1065: O crux benedicta, aller holze beszista.[3])

2) Korset og det dermed sammenfaldende Livsens Træ fremstilles i den kristelige Middelalder som ragende op til Himmels.

I det tydske Digt Sangerkrigen paa Wartburg fra 13de Aarhundred findes en Gaade om Korset, hvori dette fremstilles som et ædelt Træ, der er opvokset i en Have. Heri heder det: „dets Top berører den himmelske Trone" (sin tolde rüeret an den trôn). Den frankiske Digter Otfrid giver i sin Evangeliebog, der udkom henved 970, en mystisk Tydning af Korset. Han siger: „Korsets Ende der oventil den peger op i Himlene" (thes krûces horn thâr obana thaz zeigôt ûf in himila). Sin mystiske Tydning af Korset har Otfrid taget fra et latinsk Skrift, der med urette har været tillagt Alcuin. I dette siges om Korset: superior pars coelos petit. Den irske Tænker Johannes Scotus, ogsaa kaldet Erigena (ved Midten af 9de Aarhundred) har for Kong Karl den skaldede forfattet et latinsk Digt om Korset,[4]) hvori han betegner dette som altomfattende:

Terram Neptunumque tenet flatumque polosque
Et siquid supra creditur esse procul.

---

[1]) Hagen Carmina medii aevi p. 81; Daniel Thesaur. hymn. I, 164; Mone Lat. Hymn. I Nr. 101.
[2]) Grein Bibl. II, 144, V. 27.
[3]) Müllenhoff og Scherer Denkmäler ² S. 68.
[4]) Mai Class. aut. V, 429.

Ogsaa han lader altsaa Korset række op til den høieste Himmel.

Den samme Forestilling udtales om Livsens Træ, der identificeres med Korset. I det hexametriske Digt, der under Billedet af et Træ skildrer Kristendommens Udviklingshistorie, spirer Korstræets Frugt i Jordens Skjød, saa at der vokser op et Træ, der skjuler sit Hoved i Himmelen:

Tertia lux iterum terrae superisque tremendum
Extulerat ramum uitali fruge beatum.
Sed bis uicenis con firmiter ille diebus
Creuit in immensum caelumque cacumine summo
Contigit et tandem sanctum caput abdidit alte.

I Middelalders-Legenden om Seths Reise til Paradiset siges et Træ, som er vokset op til Himmels, at staa over en klar Kilde midt i Paradiset. I den græske Kirke finder man ofte fremstillet Korset staaende paa Jorden, indenfor den stridende Kirke iblandt Fyrster og Folk, men saaledes at det rækker op i Himmelen, hvor det omringes af Helgener og Engle.[1])

3) Ogsaa om Korset og om det kristelige Livsens Træ siges det, at Grenene brede sig ud over al Verden.

I den tydske Gaade om Korset heder det: sin este breit hânt al die werlt bevangen. Otfrid siger om Korset: „Armene og Hænderne pege mod Verdens Hjørner" (thie arma joh thie henti thie zeigônt woroltenti). I hans Kilde, det Skrift, som gaar under Alcuins Navn, siges om Korset, at latitudo eius partes mundi appetat. Ifølge det hexametriske Digt om Livsens Træ skyder det Træ, som vokser op af Korsets Frugt, tolv Grene, som brede sig ud over Jordens hele Kreds:

Dum tamen ingenti bis senos pondere ramos
Edidit et totum spargens porrexit in orbem.

Efter et jødisk Skrift bedække Livstræets Grene det hele Paradis.[2])

[1]) Wolfgang Menzel Christliche Symbolik I, 518.
[2]) Eisenmenger Entdecktes Judenthum II, 3, 311.

4) Endelig kan det Træk, at Hel (Herskerinden i de Dødes Hjem i Underverdenen) bor under den ene Rod af Yggdrasels Ask, sammenstilles med den Forestilling, at Korsets og det kristelige Livstræs Rod naar til de Dødes Hjem i Underverdenen (inferna, gammeltydsk helle, ogsaa opfattet som Helvede). I den tydske Gaade om Korset heder det: sin wurzel kan der helle grunt erlangen. I det Alcuin tillagte Skrift siges om Korset, at inferior [pars] terrae inhaereat fixa, infernorum ima contingat, hvilken Forestilling ogsaa spores i Otfrids Tydning af Korset. Hermed stemme Bedas Ord overens: Infima crucis ipsius terrae abdita penetrabant.[1]) Johannes Scotus synger om Korset:

Dum revocat miseros humanae gentis ab imo,
Cuspide tartaream percutit ipsa Stygin.

Om Paradistræet heder det i Legenden om Seths Reise, at dets Rod eller dets Rødder trænge sig gjennem Jorden lige ned til Helvede.

Vi har altsaa paa den ene Side i de norrøne mythiske Fremstillinger Yggdrasels Ask, der kaldes det bedste af alle Træer. Dens Top rager op over Himmelen; dens Grene brede sig ud over al Verden, og Hel (Herskerinden i Dødens Verden) bor under dens ene Rod. Paa den anden Side har vi i kristelige Fremstillinger fra Middelalderen Korset og Livsens Træ, det bedste af alle Træer. Med sin Top naar det Himmelen, med sine Grene eller Arme omfatter det al Verden, og med sin Rod eller Fod strækker det sig ned til de Dødes Hjem i Underverdenen. Mange Lærde har været opmærksomme paa disse Ligheder og ment, at de forudsætte historisk Sammenhæng. Jacob Grimm (Deutsche Myth. [3] 758) formoder, at „svævende hedenske Traditioner om Verdenstræet i Tydskland, Frankrig eller England er blevne anvendte paa en Gjenstand for den kristelige Tro kort efter Hedningernes Omvendelse til Kristen-

---

[1]) Homil. in natal. decollationis Joh. Bapt., ed. Col. tom. VII col. 130.

dommen". Ikke alene den tydske Gaade om Korset, men ogsaa Otfrids og Pseudo-Alcuins Fremstilling og Tydning af Korset skal altsaa efter Grimms Formodning være paavirket af den hedenske Mythe om Verdenstræet, Yggdrasels Ask. Dog indrømmer han, at denne Formodning vilde falde, hvis en lignende Tydning af Korset lod sig paavise hos ældre afrikanske eller orientalske Kirkefædre, hvorom han tvivler. Men Zöckler (Das Kreuz Christi 440 ff.) har bevist, at denne Tvivl er uberettiget. Otfrids og Pseudo-Alcuins Ord om Korset er kun enkelte Led i en lang sammenhængende Række af mystiske Udlæggelser af Korset og dets Form, der efter Tid og Sted, hvor de fremkomme, ligesom efter sin hele Karakter umulig kan være opstaaede under Indflydelse af germansk Hedendom.

Zöckler paaviser, at Korsets fire Ender allerede tidlig af Kirkefædrene blev fortolkede med Hensyn til de fire Rumsdimensioner: Nedentil, Oventil, Øst og Vest. Denne Tydning af Korset knyttede sig til de paulinske Ord (Eph. 3, 18): „at I, rodfæstede og grundfæstede i Kjærlighed, kunne formaa at begribe med alle de Hellige, hvad der er det Brede og Lange og Dybe og Høie". Eller ogsaa til disse Ords gammeltestamentlige Forbilleder Hiob 11, 8, 9: „— — — høi som Himmelen, — — — dybere end Helvede (Vulg. inferno) — — — Maalet paa den er længere end Jorden, og Bredden bredere end Havet" og Psalm. 139, 8 f.: „Dersom jeg farer op i Himmelen, da er du der, og reder jeg Seng i Helvede (Vulg. infernum), se, da er du der, o. s. v."

Allerede Gregorios Biskop i Nyssa i Kappadokia, født omkring 330, død 394, der overhoved stærkt allegoriserer, anvender de i Ephes. 3, 18 nævnte fire Rums-Dimensioner paa Korset og udlægger Korsets firarmede Figur efter den dybere Betydning saaledes, at „han, som ved sin Lidelse blev udspændt paa det, i sig forener og forbinder Verdensaltet", og i den nærmere Udvikling heraf siger han, at Apostelen indvier Ephesierne i denne Hemmelighed, „idet han ved sin Undervisning giver dem Evnen til at erkjende, hvad er Dybden,

og Høiden og Bredden og Længden." Andenstebs udvikler Gregorios, at „Høiden" i Brevet til Ephesierne hentyder til Korsets øverste Ende, „Dybden" til den nederste Ende, „Længden" og „Bredden" til Tværtræets to Ender, og at Herrens Kors paa Grund af Betydningen af disse fire Ender, som pege hen til Verdens yderste Hjørner, i Sandhed fortjener at kaldes Foreningen af Alt. Denne mystiske Udlæggelse af Korsets Figur gik over til mange Theologer i den østerlandske Kirke. Andre orientalske Exegeter fandt i Stedet Ephes. 3, 18 vistnok ikke Korset umiddelbart og i for sig, men dog Forløsningsværket antydet. I et Skrift, som tillægges Oikumenios, der var Biskop i Trikka i Thessalien og skal have levet i Slutningen af 10de Aarhundred, forklares Længde, Bredde, Dybde og Høide i det paulinske Brev om, at Kristi Forløsning har været bestemt fra Evighed af, strakte sig til Alle, naar med sin Virkning til Helvede og er ved Kristi Ophøielse løftet op over alle Himle.

En Udlæggelse, som svarer til Gregor af Nyssas, findes i den vesterlandske Kirke først hos Rufinus. Han blev født lidt før Midten af 4de Aarhundred i Nærheden af Aquileia, levede i Aquileia, Ægypten, Jerusalem og Italien, døde 410 i Messina. Hans litterære Virksomhed bestaar næsten udelukkende i Bearbeidelse af græske Kirkelæreres Skrifter, og vi tør derfor antage, at han i sin Udlæggelse af Korsets Figur har fulgt græske Forgjængere.

I § 14 af sin Expos. in Symb. apost. bemærker han: Docet apostolus Paulus, illuminatos esse debere oculos cordis nostri ad intelligendum, quae sit altitudo, latitudo et profundum. Altitudo ergo et latitudo et profundum descriptio crucis est, cujus eam partem, quae in terra defixa est, profundum appellavit. Altitudinem vero illam, quae super terram porrecta sublimis erigitur. Latitudinem quoque illam, quae distenta in dextram laevamque manus protenditur.[1]) Hieronymus i sin Kommentar til Ephesier-

---

[1]) Migne Patrol. Tom. XXI p. 352 sq.

brevet,[1]) der er forfattet i anden Halvdel af 4de Aarhundred, bemærker bl. a.: Latitudinem et longitudinem, profundum et altitudinem de corporalibus ante discamus, ut per ea ad spiritualia transire valeamus. Verbi gratia, sit latitudo coeli istius et terrae, id est totius mundi ab oriente usque ad occidentem: longitudo a meridie ad septentrionem: profundum in abyssis et in inferno: altitudo quae supra coelestia sublimatur. I det følgende forklarer han altitudo i det paulinske Sted om Engleverdenen, profundum om Underverdenen, Bredden og Længden om det, som er imellem begge, og han fortsætter derpaa: Haec universa in cruce Domini nostri Jesu Christi intelligi queunt. I mange andre theologiske Afhandlinger fra Middelalderen fremhæves Korsets Udstrækning opad, nedad samt til begge Sider, og denne udlægges paa mystisk Vis.[2])

Et Led i denne Række danner den Udvikling, som findes i et Alcuin tillagt Skrift[3]): Nam ipsa crux magnum in se mysterium continet, cujus positio talis est, ut superior pars coelos petat, inferior terrae inhaereat fixa, infernorum ima contingat, latitudo autem ejus partes mundi appetat. Quia et Christus per passionem crucis angelis profuit in coelo . . . . et nobis, qui sumus in terra, et illis, qui . . . detinebantur apud inferos, sed et ipsis, qui in diversis mundi partibus habitabant.[4])

Det er klart af det foregaaende, at denne Fremstilling, i det Alcuin tillagte Skrift, af Korset som det, hvis Top naar til Himmelen, hvis nederste Del strækker sig til Underverdenen og hvis Arme stræbe ud mod Verdens Hjørner, at

---

[1]) Opera t. VII, p. 1, pag. 603 Vall.

[2]) Jfr. Caspari i Theologisk Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge, 8de Bind S. 614 f.

[3]) Alcuin. de div. off. cap. 18.

[4]) At Skriftet de divinis officiis i sin os foreliggende Skikkelse ikke er af Alcuin (død 804), men senere, er bevist i Monitum praevium i Frobenius's Udgave (optrykt hos Migne Patrol. lat. Tom. CI p. 1208). Men Grimm Myth. [3] 757 antager med rette, at Kap. 18 af dette Skrift er ældre end Otfrid.

denne Fremstilling ikke har andre ydre Forudsætninger end ældre kristelige Theologers Udlæggelse af Korsets Figur. Den er i ingen Henseende paavirket af Forestillinger om et Verdenstræ, som høre hjemme i den germanske Hedendom.

Dette støttes til Overflod ved at sammenligne Venantius Fortunatus's Svar paa det Spørgsmaal, hvorfor Herren vilde lide paa Korset: Kristus vilde dø, saa at han viste sig som Seierherre. I Luften rager Korset, fordi han er Seierherre over Aanderne; til Folket udbreder den Korsfæstede sine Arme, fordi han triumpherer over Menneskene, og i Jorden er Pinseltræet plantet, fordi han ogsaa overvinder Helvede.[1])

Otfrid, blandt hvis Kilder er ægte Skrifter af Alcuin, har i første Kapitel af sin femte Evangeliebog gjennemgaaende benyttet 18de Kapitel af det Alcuin tillagte Skrift De divinis officiis, og paa de ovenfor anførte Ord af dette grunder sig da, som almindelig anerkjendt,[2]) Udviklingen hos Otfrid V, 1, 19 ff. om Korsets Figur og dennes Betydning:

Thes krûces horn thâr obana, thaz zeigôt ûf in himila;
thie arma ioh thie henti, thie zeigônt uuoroltenti.
Ther selbo mittilo boum, ther scouôt thesan uuoroltfloum;
— — — — — — — — — — — — —
nim gouma, uuaz thaz meinit, theiz untar erda zeinit:
Mit thiu ist thâr bizeinit, theiz imo ist al gimeinit
in erdu ioh in himile inti in abgrunte ouh hiar nidare.[3])

„Korsets Ende der oventil, det peger op i Himlene; Armene og Hænderne, de pege mod Verdens Hjørner. Korsets Midttræ, det viser hen paa denne urene Verden . . . . Giv Agt, hvad det betyder, at det peger ned under Jorden: dermed er betegnet, at ham er alt tildelt paa Jorden og i Himmelen samt tillige i Afgrunden her nedentil."

---

[1]) Carmin. XI, I, 23.

[2]) Jfr. f. Ex. Pipers Udgave af Otfrid Einleit. S. 251—258 og I, 557—560.

[3]) Enkeltheder i denne Fremstilling er nær beslægtede med Otfr. IV, 27, 19 ff., hvor Otfrid slutter sig til den af Beda (Hom. in natal. decollationis Joh. Bapt.) givne mystiske Udlæggelse af Korsets Figur.

Ogsaa denne Otfrids Fremstilling af Korset staar altsaa udelukkende paa kristelig Grund; intet Element af den germanske Hedendom har her føiet sig ind. Udelukkende gammelkristelige Forudsætninger har ligeledes Johannes Scotus's Besyngelse af Korset, der rækker op til Himmelen og ned til Helvede, som Symbol paa Virkningen af Forløsningsværket for den hele Skabning lige fra Englene af.

Den i det foregaaende, for en væsentlig Del efter Zöckler givne Udvikling har, tror jeg, sikkert paavist, at hvis der er nogen historisk Sammenhæng mellem paa den ene Side Forestillingen om Yggdrasels Ask som den, hvis Top rager op over Himmelen, hvis Grene brede sig ud over den hele Verden og hvis ene Rod gaar ned til Hel, og paa den anden Side den i mystiske Udlæggelser hos Pseudo-Alcuin, Otfrid, Johannes Scotus og flere af Middelalderens Theologer fremtrædende Forestilling om Korset som det, hvis øverste Ende rager op i Himmelen, hvis Arme naa Verdens Hjørner og hvis nederste Ende rækker ned til Underverdenen eller Helvede, saa kan denne Sammenhæng kun gaa i den Retning, at den nævnte Forestilling om Yggdrasels Ask er opstaaet under Paavirkning af den kristelige Middelalders Opfatning af Korset. Det omvendte er udelukket.

Af den mystiske religiøse Betydning, som tillægges Korsets Yderkanter i de anførte theologiske Udlæggelser, er der ved Yggdrasels Ask intet Spor. Men Fremstillingen i hine Afhandlinger viser i Modsætning til det nordiske Mythebillede en anden iøinefaldende Afvigelse, som ikke er betinget af Modsætningen mellem Kristendom og Hedendom, nemlig den, at Korset, hvis Form mystisk udlægges, her ikke, saaledes som i flere kristelige Digtninger fra Middelalderen, opfattes som et levende Træ med Krone, Grene, Blade og Rødder. Skildringen af Yggdrasels Ask som det Træ, der naar op til Himmels, ned til Hel og som med sine Grene omfatter al Verden, kan altsaa, hvis den, som jeg antager, er paavirket af kristelige Forestillinger, ingenlunde nærmest føres tilbage til en theologisk Tractat om Korsets mystiske Betydning.

En langt større Lighed med Skildringen af Yggdrasels Ask viser Fremstillingen i den middelhøitydske Gaade om Korset og Nedfarten til Helvede: „Et ædelt Træ er vokset i en Have, som er indrettet med stor Kunst. Dets Rod naar Helvedes Grund. Dets Top rører Tronen, hvor den gode Gud bestemmer sine Venners Løn. Dets brede Grene har omfattet hele Verden. Træet staar i fuld Pryd og med fagert Løv. Derpaa sidde Fugle smaa, synge søde Melodier hver med sin Stemme, med megen Kunst saa holde de sit Spil.“ Med urette mener bl. a. Simrock (Deutsche Myth.[5] 41) og Thaasen[1]), at flere Træk her er overførte fra Verdensasken paa Korset, og at denne Gaade vidner om, at de hedenske Tydskere kjendte et mythisk Verdenstræ.

Denne tydske Gaade om Korset forekommer i Digtet om Sangerkrigen paa Wartburg mellem rent kristelige Forestillinger. Til Gaaden slutter sig en Opløsning, som stemmer overens med de theologiske Udtydninger af Korset, af hvilke det foran meddelte Sted af det Alcuin tillagte Skrift giver os en Prøve. Opløsningen lyder: „Nu tager jeg fat ved de brede Grene, af hvilke det ædle Kors bærer mange ud over al Verden. Den, som dækker sig med dem, han er bevaret Nat og Dag . . . . Korsets Kraft har forløst de israelitiske Gjæster, da Roden trængte gjennem Helvede . . . . Haven det er Kristenheden. Det ædle Træ det er Herrens brede Kors, vidt og høit; det har omfattet Himmelen og Helvedes Grund, hvor den lede Djævel vaager . . . .“

Men selve Gaadens Fremstilling af Korset indeholder en Sammensmeltning af de paa Bibelen middelbart grundede Forestillinger om Livsens Træ i Paradiset med Middelalderens mystiske Opfatning af Korset, og den er udelukkende af disse rent kristelige Elementer at forklare.

Allerede fra den kristne Kirkes ældste Tider af blev Livsens

¹) Nordisk Univers. Tidsskr. II, 3 S. 107. Thaasen gaar endog saavidt (II, 4, S. 120), at han lader de smaa Fugle, som synge søde Melodier i den tydske Gaade, være opstaaede af Dyrene paa Yggdrasels Ask.

Træ i Paradiset opfattet som Korsets Forbillede.[1]) Dette førte til, at Korset baade i den græske og i den vesterlandske Kirke blev betegnet og prist som et Livsens Træ i Paradisets Midte.[2]) Her fremhæver jeg særlig, at Korset er bragt i Forbindelse med Livsens Træ i det hexametriske Digt, der skildrer Kristi Opstandelse og Forherligelse samt Kristendommens første Udvikling under Billedet af Livsens Træ, der er spiret af Korsets Frugt. Dette Digt er ikke senere end femte Aarhundred, og det er allerede af den Grund urimeligt, at det skulde være paavirket af en germansk Mythe. Det skildrer, ligesom den middelhøitydske Gaade om Korset, et løvrigt Træ, hvis Top rager op i Himmelen og hvis Grene omfatte den hele Jord. Begge Digtninger vise sig paavirkede af den før omtalte mystiske Udlæggelse af Korsets Figur, hvortil ogsaa Gaadens Ord om, at Træets Rod strækker sig ned til Helvede, vise tilbage. Uagtet altsaa heller ikke den middelhøitydske Gaade om Korset er paavirket af hedenske germanske Forestillinger om et Verdenstræ, men i et og alt grunder sig paa kristelige Forestillinger om Korset og det dermed identificerede Livsenstræ i Paradiset, er ved denne Gaade dog en af mange Lærde anerkjendt Lighed med Skildringen af Yggdrasels Ask umiskjendelig. Denne Lighed forklares da naturlig deraf, at Billedet af Yggdrasels Ask er dannet under Indflydelse af kristelige Forestillinger om Korset, hvormed Livsens Træ i Paradiset var sammensmeltet.[3]) Men medens det ydre Billede er bibeholdt, er dets religiøse Betydning tabt af Syne eller væsentlig forandret.

---

[1]) Se Piper i Evangelischer Kalender 1863 S. 52—54; 72 f.

[2]) Jfr. Piper S. 66—70, S. 72 f. I en Antiphoni hos Gretser De cruce Christi III, 559 siges om Korset: Haec est arbor dignissima in Paradisi medio situata. Ogsaa i det islandske Digt Líknarbraut (sandsynlig fra 13de Aarh.) V. 22 kaldes Korset „Folkenes Livstræ" (lífstré þjóða), hvori Gisle Brynjulfsson (hos Stephens Tvende oldengelske Digte S. 36) uden Grund finder Sammenblanding med det hedenske Verdenstræ.

[3]) Ogsaa Bang (Om Voluspaa og de sibyllinske Orakler S. 12) siger, at der i Yggdrasels Ask „træder os imøde den inden Kirken saa tidlig forekommende Sammenstillen af Korset og Livsens Træ".

De fleste Fortolkere mene, og det vistnok med rette, at der i Genesis er Tale om to Træer i Paradiset, det ene Kundskabens Træ, det andet Livsens Træ.[1]) Men i flere Udtalelser fra Middelalderen er disse to Træer slaaede sammen til et eneste, der stod midt i Paradiset. I en gammel engelsk Digtning[2]) heder det saaledes, at Gud bød Adam og Eva ikke at æde „of þe tre of lyf“.

Og i Overensstemmelse hermed har efter min Mening Yggdrasels Ask, saaledes som den særlig i Grímnismál skildres, Korset sammensmeltet med Livsens og med Kundskabens Træ som historisk Forudsætning.

For bestemtere at begrunde denne Mening vender jeg mig til en i det 13de Aarhundred opstaaet Form af Middelalderens Legende om Korstræets Oprindelse, i hvilken det fortælles, at Korsets Træ stammede fra Kundskabens Træ. Denne Form af Legenden er oprindelig forfattet paa Latin[3]), men den er fra 13de Aarhundred af bleven oversat eller bearbeidet efter den latinske Original paa de fleste europæiske Sprog. I England har den navnlig været meget udbredt. En Episode i denne beretter om, at Adam sender sin Søn Seth til Paradiset for at faa Besked om Barmhjærtighedens Olje, som Herren lovede Adam, da han drev ham ud af Paradis.

Engelen, som vogter Livsens Træ, siger til Seth, at han skal gaa til Paradisets Dør, stikke Hovedet ind og nøie lægge

---

[1]) Men f. Ex. Fr. Lenormant siger (The Contemporary Review 1876 September p. 155): the tradition of Genesis [seems] sometimes to admit of two trees, one of life and one of knowledge, sometimes of one tree only combining both attributes, and standing in the midst of the garden“.

[2]) Canticum de creatione udg. af Horstmann, Sammlung altenglischer Legenden (Heilbronn 1878), S. 124.

[3]) Jeg har benyttet den latinske Udgave hos W. Meyer „Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus“ München 1881 (af Abhand. d. k. bayer. Akad. d. Wiss.). Om Legenden se navnlig Meyers Skrift og Mussafia „Sulla leggenda del legno della Croce“ i Sitzungsberichte d. Wiener Akademie (philos.-hist. Classe), Jahrg. 1869, S. 165—216.

Mærke til det, han faar Øie paa der indenfor. Seth gjør saa. Han blev da var en uudsigelig Herlighed af forskjellige Arter af Frugter og Blomster med Fuglesang og den lifligste Duft. Midt i Paradiset saa han den klareste Kilde; fra den randt fire Elve Phison, Gihon, Tigris og Eufrat, som fylde den hele Jord med Vand. Over Kilden saa han et stort Træ med mange Grene, men uden Blade og Bark. Han tænkte paa, hvad Grunden vel kunde være til, at Træet var bart, og sluttede sig til, at det var for hans Forældres Synders Skyld. Paany saa Seth ind i Paradiset efter Engelens Opfordring. Da saa han en Slange bugte sig om det bare Træ. Tredje Gang saa han Træet voxet op til Himmels, og øverst i dets Top saa han et lidet grædende Guttebarn, der var svøbt i Klude. Og han saa Træets Rod trænge igjennem Jorden lige til Helvede, og der kjendte han sin Broder Abels Sjæl. Engelen sagde til Seth: „Det Barn, du saa, er Guds Søn. Han begræder din Faders og din Moders Synder, og dem skal han udslette, naar Tidens Fylde er kommen. Han er den Barmhjertighedens Olje, som er dine Forældre lovet".

I Legenden heder det først, at Seth sendes til Cherubim, som vogter Livsens Træ (lignum vitae), men ved Seths Syn i Paradiset omtales kun ett Træ. Det synes da umiskjendeligt, at dette efter Forfatterens Mening paa een Gang er Livsens og Kundskabens Træ. Skildringen af dette Træ har flere Berøringspunkter med Gaaden om Korset opfattet som Livsens Træ i Sangerkrigen paa Wartburg; Gaadens syngende Fugle i Træet finde sin Forklaring i Legendens Skildring af Paradiset. Flere Led i denne Skildring slutte sig til Fremstillingen i Genesis, saaledes de fire Elve, medens det Træk, at Træet staar over den klareste Kilde, viser tilbage til Johannes's Aabenbaring 22,1—2, hvor Livsens Træ voxer paa begge Sider af Livsens Vands rene Flod, der skinner som Krystal. Men ogsaa Træk i Legenden, der ikke ligefrem gjenfindes i Bibelen, har sine Forbilleder i kristelige Fremstillinger, der er mange Aarhundred ældre end Legenden.



Ikke blot at Træet staar over den klareste Kilde, men ogsaa at dets Top naar op til Himmels, siges saaledes om Livsens Træ i det hexametriske Digt De cruce fra 5te Aarhundred, hvor Træets Top er Symbol paa den himmelfarne Kristus. At Kundskabens Træ ifølge Legenden med sin Top naar op til Himmels og med sin Rod ned til Helvede, stemmer overens med de i det foregaaende omhandlede mystiske Fremstillinger af Korset fra niende Aarhundred, i hvilke Korsets nedre Del, som naar til Underverdenen (Helvede), symbolsk henpeger paa Kristus, som nedfor til Underverdenen (Helvede) og udløste derfra de Retfærdiges Sjæle.

Dette godtgjør, at Forfatteren af den her omhandlede Form af Legenden ikke frit har opfundet den i Fortællingen om Seths Sendefærd indskudte Skildring af Paradiset[1]), men at han derved har sluttet sig til ældre kristelige Fremstillinger. Enkelte Træk ved Skildringen af Træet, f. Ex. det at Træet er blottet for Bark og Blade paa Grund af Adams og Evas Syndefald, lader sig nu ikke paavise i samme Forbindelse i Fremstillinger, der er ældre end Legenden. Allerede de i det foregaaende paapegede Forhold give os dog god Grund til at formode, at saadanne Træk ikke er opdigtede af Legendeforfatteren i det 13de Aarhundred, men at de er adskillige Aarhundreder ældre; og i det følgende skal jeg nævne bestemte Kjendsgjærninger, som støtte denne Formodning for et Par Træks Vedkommende. I ethvert Fald har man ingen Ret til at antage, at denne Form af Legenden i sig har optaget Elementer fra den germanske Hedendom.[2])

Efter denne Digressiou vender jeg tilbage til Yggdrasels

---

[1]) Naar W. Meyer (Geschichte des Kreuzholzes S. 128 f.) siger: „Die Erzählung . . . von den Visionen des Seth ist nach dem damaligen Geschmacke sehr glücklich erfunden," vil hans Ord, skjønt i sig selv ikke urigtige, let kunne lede til en mindre rigtig Opfatning.

[2]) Grimm (Deutsche Myth.[4] Nachtr. 237) nævner den her forkastede Antagelse som et Spørgsmaal. Stephens (Aarbøger f. nord. Oldkund. 1884 S. 40) forudsætter uden videre dens Rigtighed! Men de Lærde, der nøiagtigst har undersøgt Korslegendens Historie (Piper, Mussafia, W. Meyer), har ikke den fjærneste Tanke paa en saadan Opfatning.

Ask. Det heder i Grímnismál Str. 35 (jfr. 32), at Ormen Nidhogg gnaver nedenfra paa Yggdrasels Ask. Dette Mythebillede viser efter min Mening tilbage til den kristelige Forestilling om Slangen ved Kundskabens Træ, skjønt det ikke deri alene har sin Forklaring. Ifølge Legenden saa Seth i Paradiset en Slange rulle sig om det afbarkede Træ. Dette er ikke en af Legendeforfatteren i 13de Aarhundred skabt Forestilling. Den i Legenden forekommende Slange er jo, som det udtrykkelig siges i den engelske Bearbeidelse „The holy Rode“ (V. 75), den der forledede Eva til at æde af Kundskabens Træ. Og i naturlig Tilslutning til Fortællingen i Genesis har den kristelige Kunst allerede fra de ældste Tider af ved Afbildning af Syndefaldet i Paradiset fremstillet en Slange, som slynger sig om Stammen af et Træ, hvilket Billede da ogsaa kan blive Symbol paa den syndefulde Verden.[1]) Allerede Jacob Grimm[2]) har bemærket, at Slangen i Legenden minder om Nidhogg. Men da hin, som ogsaa Grimm erkjender, er identisk med Slangen i Genesis, saa er en historisk Forbindelse mellem begge ikke vel mulig uden paa den Maade, at Ormen, som gnaver paa Yggdrasels Ask, stammer fra Slangen om Paradis-Træet.

Ordene i Grímn. Str. 35 om, at „Nidhogg gnaver nedenfra“ paa Yggdrasels Ask, forklares i Gylfag.[3]) nærmere saaledes: „Askens tredje Rod staar over Nivlheim, og under den Rod er Kilden Hvergelmir, men Nidhogg gnaver nedenfra paa denne Rod“. Og det i hin Strophe fremholdte enkle Billede er mangfoldiggjort i den vistnok senere tildigtede[4]) Strophe 34: „Flere Orme ligge under Yggdrasels Ask, end nogen Taabe tænker: Goen og Moen, Gravvitnets Sønner, Graabak og Gravvollad, Ovner og Svaavner tror jeg altid skal gnave paa Træets Kviste“.

[1]) Se Piper Mythologie der christlichen Kunst I, 66 f.; Menzel Christliche Symbolik II, 326—329.

[2]) Deutsche Myth.⁴ Nachtr. 237.

[3]) Sn. E. I, 68 (II, 261).

[4]) Thaasen Nord. Univ. Tidsskr. I, 3, S. 127.

Det kristelige Billede med Slangen om Træets Stamme og med Træets Rod, som naar til Helvede, har i Norden faaet en ganske anden Betydning og en noget forandret Form. For den Kristne var Roden, som naar til Underverdenen eller Helvede, Symbol paa, at Forløsningsværket ogsaa strakte sig til dem, der var bundne i Dødens Verden, og Slangen var den Ondes, Forførerens Fremtrædelsesform, der efter Faldet knyttes til Træet som Symbol paa den i Verden indtrængte Synd. Nidhogg, som i Nivlhel gnaver paa Yggdrasels Rod, var derimod vistnok for Nordboerne et Billede, hvori de anskueliggjorde sig den opløsende og tilintetgjørende Kraft, som virker paa Naturlivets og Menneskelivets dybeste Fibrer og som er betinget ved det i Verden indtrængte moralske Onde.[1]) Og for at betegne Tilintetgjørelsens uafladelige Virksomhed, som naar alle de utallige Former af Tilværelsen[2]), blev den ene Orm til de mange „der altid skal gnave paa Træets Kviste", eller, som det heder i Gylfaginning, til „saa mange Orme i Hvergelme[3]) hos Nidhogg, at ingen Tunge kan tælle dem".

Slangen, som bugter sig om det kristelige Paradistræs Stamme, er altsaa efter min Formodning bleven forvandlet til Slangen, der gnaver paa Yggdrasels Rod, og denne ene Slange er igjen bleven til mange, som gnave paa Træets Kviste. Det gjælder nu at paavise Grunden til denne Forvandling.

I Middelalderen troede de Kristne, at de Vantros og Ubodfærdiges Legemer i Helvede skulde tjene gyselige Krybdyr til Føde. Denne Tro udviklede sig af saadanne Ord i Bibelen som Esaias 66, 24: „Deres [som have gjort Overtrædelse mod Herren] Orm (vermis) skal ikke dø"[4]), Jesu Sirachs Søns Visdom 7, 19: „En Ugudeligs Straf er Ild og

---

[1]) Jfr. Thaasen i Nord. Univ. Tidsskr. I, 3, S. 122.

[2]) Thaasen Nord. Univ. Tidsskr. I, 3, S. 127.

[3]) Ordene „i Hvergelme" er et vistnok mindre heldigt Tillæg af Forfatteren til Gylfaginning.

[4]) Jfr. Marcus 9, 44.

Orme" [1]), idet man hermed forbandt den paa bibelske Skrifter grundede Forestilling om Djævelens Fremtræden som Slange og som Drage. . Den nævnte Tro kommer meget tidlig til Orde i den kristelige Middelalder. Saaledes siger den i Spanien fødte Prudentius i sin Apotheosis, der er skreven i Slutningen af 4de Aarhundred, at graadige Orme (vermes) skal evig pine de Ondes Sjæle [2]). Orientius lader i sit Commonitorium, der er forfattet i Gallien omkring 430, Gudsfornægteren blive fortæret af talløse Orme, medens Slanger i Helvede vikle sig om andre Ubodfærdige. [3]) Disse Forestillinger, der efter det foregaaende umulig kan have sin Oprindelse fra den nordiske Hedendom, blive snart almindelige og forekomme hyppig i irske og engelske Skrifter, hvor de altsaa er laante fra ældre kristelige Fremstillinger. Jeg nævner nogle Exempler af angelsaksiske Digte. Digtet „Krist og Satan" hensætter i Helvede en Mængde Orme, Drager og Slanger [4]), lader der Orme slynge sig om nogne Mennesker [5]) og lader Drager evig bo ved Indgangen til Helvede [6]). Digteren af Judith tænker sig ligeledes i Helvede de Vantros Sjæle omslyngede af Orme og han kalder derfor Helvede for „Ormesalen". [7])

Under Indflydelse af slige kristelige Forestillinger er efter min Mening de Billeder opstaaede, som Volven i sin Spaadom ruller op for os fra de Dødes Verden: „En Sal saa hun staa, aldrig beskinnet af Solen, paa Naastrande (Ligstrande), mod Nord vender Døren; Edderdraaber faldt ind gjennem Ljoren, den Sal er flettet af Ormerygge". Efter at have

---

1) Se Maury Légendes pieuses du moyen-âge p. 152, hvor Exempler paa den nævnte Tro i Middelalderen anføres og hvor den nordiske Nidhogg sammenlignes.

2) Ebert Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 265.

3) Ebert I, 395.

4) wyrma þréat, dracan and næddran V. 366 f. (Grein).

5) V. 135 f.

6) V. 98.

7) Judith V. 115 og 119.

sagt, at hun der saa mensvorne Mænd og Mordere vade de tunge Strømme, fortsætter hun: „der sugede Nidhogg Lig af Hedenfarne".[1]) I Digtets sidste Strophe synes Volven at antyde Ophøret af denne Nidhoggs Virksomhed ved Ordene: „Der kommer den skumle Drage flyvende, den glinsende Slange op fra Mørkefjældene; med Lig paa sine Vinger flyver Nidhogg over Sletten".

Hele denne Forestilling om Slangen eller den bevingede Drage Nidhogg, som fortærer de Dødes Lig, kan allerede af den Grund ikke vel være af udelukkende nordisk Oprindelse, fordi Nordens Natur ikke rummer Skabninger, om hvilke man med Rimelighed tør antage, at de kunde vække slige Fantasibilleder. Heller ikke lader det sig bevise, at Nordboerne tidligere havde sit Hjem blandt Dyreformationer, som kunde fremkalde saadanne Forestillinger. Den i det foregaaende meddelte Sammenstilling viser, at disse Forestillinger hvile paa jødisk-kristelig Grund, ligesom ogsaa Ordet dreki, Drage, der bruges om Nidhogg i sidste Strophe af Vǫluspá, med fuld Sikkerhed vides at være optaget af Nordboerne fra kristne Naboer. At Nidhogg suger de Henfarnes Lig, nævnes umiddelbart efter Slangesalen i Naastrande og efter Mensvornes og Morderes Straffesteder; det nævnes som noget, der foregaar paa samme Sted. Heraf fremgaar med Nødvendighed, at det er onde Menneskers Lig, Nidhogg til Straf suger. Dette er ogsaa af den Grund det eneste naturlige, fordi det døde Menneske, naar, efter de Gamles Forestilling ikke var uden en vis Følelse og Bevidsthed.[2])

Navnet Níðhǫggr betegner „han som hugger med skadelysten Iver". Volven, der ikke nævner noget om Verdensaskens tre Rødder, ved heller ikke at fortælle noget om, at Nidhogg gnaver paa Askens Rod. Denne Slanges eneste

[1]) Vǫluspá 38, 39: þar saug Níðhǫggr nái framgengna.

[2]) Det er derfor efter min Mening feilagtigt, naar Müllenhoff (Deutsche Alt. V S. 121, 126) paastaar, at Nidhoggs Sugen af Ligene kun er et mythisk Udtryk for, at alle begravede Lig smuldre hen, og at deri ikke ligger nogen Straf.

Virksomhed i Vǫluspá er at suge Lig.[1]) Men da den Slange, som ifølge Grímnismál gnaver paa Askens Rod, har samme Navn, tyder dette paa, at de to Virksomheder for den mythedannende Fantasi har staaet som beslægtede. De hedenske Nordboer havde af kristne Naboer hørt, at Slangen, det onde Princips Incarnation, bugtede sig om Paradistræet og at dettes Rod naaede til Helvede. Da nu det Træ, hvortil Nordboerne forvandlede Paradistræet, nemlig Yggdrasels Ask, for dem blev et Symbol, hvori de anskuede Verdenslivet, kunde det være naturligt, at de endog uden noget nærmere kristeligt Forbillede, ved Idéassociation med Slangen, som i Helvede gnavede de Ondes Legemer, forvandlede Slangen, som bugtede sig om Træet, til en Slange, der i Nivlhel gnavede paa Verdensaskens Rod, og at de gav denne Slange det Navn Nidhogg, der tidligere havde været givet Slangen, som gnavede de Ondes Lig. Ligesom man nu i den kristelige Middelalder tænkte sig utallige Slanger i Helvede, kunde den norbiske Forestilling let udvides, saa at det blev talløse Slanger, der bestandig gnavede paa Yggdrasels-Askens Kviste.[2])

Den af mig antagne Forvandling af den kristelige Forestilling kan jeg støtte ved nærliggende Analogier. Medens Seth ifølge den latinske Legende ser een Slange bugte sig om Træet i Paradiset, heder derimod i et tydsk Digt „Mär“[3]), som forøvrigt tro følger Legenden: undir demselben dorren ryß dy slangen krychin und weydin.[4])

Stephens[5]) meddeler efter Cutts[6]) Tegning af en Grav-

---

1) En modsat, men efter min Mening ikke rigtig Fremstilling hos Thaasen Nord. Univ. Tidsskr. I, 3, S. 119.

2) Af de i Grímn. 34 nævnte Ormenavne forekommer Grafvitnir allerede i Bjarkamál Sn. E. I, 402, Góinn i Korm. s. Kap. 13. Navnet Góinn synes dannet af et med tydsk gau beslægtet Subst. *gó Gen. *gavar, der forekommer paa Røkstenen, men ellers ikke i Nordisk. Herefter kan Forestillingen om de mange Orme, som gnave paa Yggdrasels Ask, neppe være opstaaet meget senere end omkring Aar 900.

3) Bevaret i et Wiener Haandskrift (W. Meyer Geschichte des Kreuzholzes S. 152).

4) W. Meyer S. 135.

5) Aarboger for nordisk Oldkyndighed 1884 S. 40.

6) Manual for the Study of the Sepulcral Slabs and Crosses of the Middle Ages (London 1849), pl. 52.

sten i St. Pierre, Monmouth-Shire, der skal stamme omtrent fra Midten af 13de Aarhundred. Paa denne sees et Kors (Processionskors) fra hvis Skaft der skyder ud en i tre Blade endende Kvist til hver Side. Ovenover Korset sees 10 kredsformede Figurer omkring en firkantet Ramme; Stephens forklarer dem som det hellige Sacraments Oblater. Om Korsskaftet griber en Haand lige under Korset. Paa venstre Side af Skaftet sees under Kvisten et langstrakt Dyr med lang Hale og med opstaaende Øren, hvis Mund vender mod Skaftets Kvist. Under dette Dyr, hvilket Stephens opfatter som en Ekorn, er der paa Skaftet to Fugle, den ene under den anden. Paa høire Side af Korsskaftet er der en Fugl, der ligesom de to andre vender Næbbet fra Kvisten. Under denne Fugl er der paa Skaftet en Drage med Hovedet nedad; den omfatter med sine Kjæver Skaftets nederste Ende.

Dragen paa denne Gravsten antager Stephens for identisk med Nidhogg og for laant fra den nordiske Hedendom ligesom de andre Dyr paa Gravstenen, om hvilke jeg senere skal tale. Jeg vilde snarere antage, at Fremstillingen paa denne Gravsten er en Efterligning af gammelengelske kristelige Fremstillinger af Korset, som har havt Indflydelse paa Dannelsen af den nordiske Mythe om Yggdrasels Ask, paa hvis Rod Dragen Nidhogg gnaver. Men Cutts S. 31, 81 fortolker Fremstillingen om Kristi Kors, som knuser Slangens Hoved, hvilket ogsaa skal være fremstillet paa en anden af ham nævnt engelsk Gravsten.

Paa en Billedsten i Farnell, Forfar-shire, Skotland, er under et Kors fremstillet Kundskabens Træ med Adam og Eva og to Slanger, en paa hver Side af Træet. Slangerne vende Halerne opad og Snuderne nedad mod Træets Fodstykke eller Rod.[1]) Grunden til, at der her er to Slanger,

[1]) J. Anderson Scotland in early christian times, second series, S. 160 f. Stuart Sculptured Stones of Scotland, vol. I pl. LXXXVI, 1. The ancient sculptured monuments of the county of Angus (Edinburgh 1848, fol.) pl. XXI. Hos Stuart vol. II pl. LXXIX (fra Halkirk, Caithness-shire) ser man to Slanger, en paa hver Side, bide i Stammen af et Kors lidt nedenfor Korsarmene.

er med Anderson at søge i Kunstnerens Stræben efter Symmetri.

Af det foregaaende se vi, at Forestillingen om, at Slangen gnaver paa Kundskabstræets Rod eller paa Korsets nederste Ende, har været tilstede hos Kristne, særlig paa de britiske Øer, saa at de hedenske Nordboer derefter kan have dannet sig Forestillingen om, at Nidhogg gnaver paa Yggdrasels Rod. Ligeledes se vi, at Kristne tildels har tænkt sig flere Slanger ved Træet eller Korset, saa at Nordboerne kan have havt nogen Støtte i kristne Mænds Fortællinger, naar de tænkte sig flere Orme ved Yggdrasels Ask.

Seersken siger i Vǫluspá, at Yggdrasels Ask staar altid grøn over Urdebrønden[1]), ligesom Træet i den tydske Gaade om Korset og Livsens Træ i det latinske hexametriske Digt staar med fagert Løv. Afvigende skildres Askens Tilstand i Grímnismál 35: „Yggdrasels Ask døier mere Besvær end Folk ved: Hjorten bider oventil, og paa Siden det raadner, Nidhogg gnaver nedentil". Dette, at Asken „raadner paa Siden"[2]) (á hliđu fúnar), har efter min Mening sin Oprindelse fra det kristelige Billede, som er os bevaret i Legenden om Seths Søn i Paradiset, at Kundskabens Træ staar „uden Bark og Blade"[3]). Ifølge Legenden har dette sin Grund i Adams og Evas Syndefald. Denne bestemte religiøse Betydning af det nævnte Mythetræk er ikke fastholdt af de hedenske Nordboer. Men disse har dog vistnok tænkt sig den fortærende Virksomhed, som viser sig i Askens raadnende Side, i Forbindelse med den moralske Fordærvelse i Verden.

---

[1]) Jeg forbinder æ (altid) med grœnn (grøn), ikke med stendr. Metret synes at gjøre Omsætningen stendr yfir æ grœnn sandsynlig, jfr. Sievers i Pauls og Braunes Beiträge VI, 307.

[2]) Vigfusson Corp. I, 480 indsætter á hliđom „paa Siderne".

[3]) W. Meyer Geschichte d. Kreuzholzes S. 135. I den oldnorske Gjengivelse i Hauksbók (Unger Heil. manna ss. I, 299) heder det blot „barkløst" og „sort". Se ogsaa Arturo Graf „La leggenda del paradiso terrestre" (Turin 1878) S. 68 f. om det tørre Træ i Paradiset.

Den Legende, ifølge hvilken Træet staar uden Bark i Paradiset, er fra 13de Aarhundred. Men dette er ikke til Hinder for, at den nordiske Verdensasks raadnende Side historisk kan føres tilbage til det kristelige Kundskabstræs Barkløshed. Thi denne Enkeltheb er ligesom andre Enkeltheder i Legendens Skildring af Kundskabens Træ vistnok ikke en fri Fiction af Bearbeideren i 13de Aarhundred, men flere Aarhundreder ældre. Som Støtte for denne Mening anfører jeg den Kjendsgjærning, at man paa flere gammelkristelige Gravminder fra Gallien finder fremstillet to Træer lige overfor hinanden, det ene løvrigt, det andet udtørret og næsten uden Blade. Paa et Gravminde ser man en Nyomvendt, som modtager Daaben og som staar mellem et blomstrende Træ og et udtørret Træ.[1]) Den syndige Menneskenatur synes her at være symboliseret ved Kundskabens Træ, som er fortørret paa Grund af Syndefaldet, medens Menneskenaturens Gjenfødelse ved Daaben synes betegnet ved det blomstrende Livsens Træ.

Et Maleri i et Baptisterium i Valence fremstiller Eva efter Syndefaldet, paa den ene Side af hende det blomstrende Paradistræ med Slangen, paa den anden et tørt Træ.[2])

Træets raadnende Side og Ormen Nidhogg eller efter den senere Opfatning de talløse Orme, som gnave paa Asken nedenfra, har vist os, med hvilken Styrke de nordiske Hedninger har tilegnet sig Opfatningen af Yggdrasels Ask som et Billede paa Verdenslivet, hvis Kraft undergraves af den moralske Fordærvelse. Endnu flere Væsener af Dyreriget, som er knyttede til Asken, give dette mythiske Billede af Verdenslivet en større Anskuelighed og et rigere Indhold.

---

[1]) Se Le Blant Inscriptions Chrétiennes de la Gaule I p. 391.
[2]) Kraus Real-Encycl. d. christl. Alt. „Baum".

I Grímnismál 32 hedder det:

> Ratatoskr heitir íkorni[1])
> er renna skal
> at aski Yggdrasils:
> arnar orð
> hann skal ofan bera
> ok segja Níðhǫggvi niðr.

„Ratatosk hedder en Ekorn som løber i Yggdrasils Ask; Ørnens Ord bærer den ned og siger dem til Nidhogg i Dybet". I Gylfaginning Cap. 11[2]) fortælles: „En Ørn sidder i Askens Grene og er meget vidende, og imellem dens Øine sidder den Høg som hedder Veðrfǫlnir. Den Ekorn som hedder Ratatosk løber op og ned i Asken (eptir askinum) og bærer Avindsord mellem Ørnen og Nidhogg". Denne Beretning om Ørnen og Høgen i Asken er sandsynlig Gjengivelse af en tabt Strophe af Grímnismál, der har gaaet forud for Strophen om Ekornen.[3])

Ogsaa gjennem de nævnte Dyr har, som jeg tror, Yggdrasels Ask Forbindelse med det kristelige Kors og Livsens Træ.

Ved Bewcastle i Cumberland, ikke langt fra Northumberlands Grændse, i det nordlige England, er paa en næsten cubisk Blok reist en firkantet Obelisk af blaaagtig Sten, paa hvis Top tidligere stod et lidet Kors.[4]) Mindesmærket

---

1) Metret taler for, at íkorni her, som Vigfusson og Sijmons o. fl. mene, er senere tilføiet.

2) Sn. E. I, 74 (II, 263).

3) Saaledes bl. a. Mogk i Pauls og Braunes Beitr. VII, 259 og Vigfusson Corp. I, 73, 480. Jfr. H. Hund. II, 50: er á asklimum ' ernir sitja. I Grím. Str. 32 synes, som Mogk bemærker, arnar „Ørnens" at være et paafaldende Udtryk, naar Ørnen ikke har været nævnt i Forveien.

4) Tegning og Beskrivelse findes hos Stephens Runic Monuments I, 398—404. Tegning ogsaa hos Stuart Sculptured Stones of Scotland, Vol. II, Pl. XXI & XXII. Jfr. Haigh The Saxon Cross at Bewcastle (i Archæologia Æliana, New Series, Vol. I, Newcastle upon Tyne, 1857). En Afhandling af W. Ranson i Transac. of the Cumb. and Westm. Ant. a. Arch. Soc., Vol. 3, har jeg ikke havt Adgang til.

var mere end 20 Fod høit fra Fodstykkets Basis til Korsets Top. Denne Obelisk, om hvis Alder siden skal tales, har nu paa tre Sider Runeindskrifter. Paa en Side har den bibelske Billeder, deriblandt Jesus Kristus. Paa to andre Sider ser man i to Felter det kristelige Symbol Vinranken. Paa den fjerde Side, Østsiden, slynger en Vinranke med Druer sig fra neden opad næsten til Stenens Top. Forskjellige Dyr æde af Rankens Frugter. Nederst er et firføddet Dyr „what likes a fox-hound“ (Stephens) [1]). Derpaa over hinanden to Uhyrer med Forben og Slangehale, d. e. Drager.[2]) Herefter komme, naar vi følge Mindesmærket opad, to Fugle, den ene over den anden, den nederste efter Stephens en Høg eller Ørn, den øverste en Ravn. Endelig to Ekorner. Alle disse Dyr sidde i Vinranken, undtagen det nederste, der støtter Forpoterne til en af Rankens Slyngninger.

Lignende Fremstillinger har Ruthwell-Korset [3]), nær Annan, Dumfriesshire, Skotland, men i gamle Dage hørende til Northumberland. Korset stod tidligere i Ruthwell Kirke, men blev styrtet ned 1642; nu er det igjen reist og restaureret. Det var tidligere 20 Fod høit foruden Topstykke og Fodstykke. Det er af rødlig Sten. Paa den ene Smalside slynger sig en Vinranke nedenfra til op under Korsarmen. I denne Ranke sidde forskjellige Dyr, det ene overalt under (ikke ved Siden af) det andet. Øverst to Fugle. Under dem to Drager. Stephens's Tegning angiver en Vinge for den ene Drage; efter en ældre Tegning har begge Uhyrer sammenslagne Vinger. Derunder efter Stephens's Tegning to Fugle, mulig Ravne. Under dem to firføddede Dyr. Paa den anden Smalside slynger der sig ligeledes nedenfra op under Kors=

1) Efter Haigh S. 4 en Løve.

2) Saaledes opfatter Sophus Müller (i disse mine Studier, ovenfor S. 42) de tilsvarende Uhyrer paa Ruthwell-Korset.

3) Tegninger og Beskrivelse hos Stephens Runic Monuments I, 405—448. Tegning ogsaa hos Stuart Sculptured Stones of Scotland Vol. II, Pl. XIX, XX, og hos J. Anderson Scotland in early christian times, second series, S. 232—245.

armen en Vinranke. I denne er efter Stephens's Tegning afbildet følgende Dyr, af hvilke det ene overalt er anbragt under det andet. Øverst en Ekorn. Saa en Fugl, hvorunder noget af Fremstillingen er ødelagt. Derunder to dragelignende Dyr. To Fugle. Et firføddet Dyr. En Fugl.

Paa Ruthwell-Korsets Topstykke er paa den ene Side fremstillet en Fugl, efter Stephens's Formodning en Due eller Ørn, mulig den bibelske Due med Oljegrenen. Paa den anden Side et Menneske og en Fugl, sandsynligvis Evangelisten Johannes med Ørnen. Paa Korsets Bredsider er bibelske Billeder, deriblandt Frelseren.

Lignende Fremstillinger med Drager, Fugle (Ørn) og andre Dyr i en Vinranke findes paa flere Mindesmærker i Northumberland og Skotland.[1])

Der synes mig at være en umiskjendelig og neppe tilfældig Lighed mellem Beretningen om Dyrene i Yggdrasels Ask paa den ene Side og Fremstillingerne paa de nordengelske Kors eller Mindesmærker med Kors paa den anden Side, særlig Bewcastle-Støtten. Paa Yggdrasels Ask er der nedentil en Drage, oventil en Ørn og en Høg, desuden en Ekorn som løber op og ned. Paa Bewcastle-Korset i en Rankes Slyngninger nedentil foruden et firføddet Dyr to Drager, over dem to Fugle, af hvilke den ene ser ud som en Ørn, og endelig øverst oppe to Ekorner. Denne Lighed forklarer jeg paa følgende Maade.

Hedenske eller halvhedenske Nordboer hørte i Northumberland Fortællinger om den korsfæstede, den i Galgen hængende Jesus og dannede deraf Mythen om Oden, som hang i Galgen. Under Indflydelse af Meddelelser om Kristi Galge (Korset), der tillige var et Livsens Træ, dannede de Mythen om Yggdrasels Ask. De hedenske Nordboer saa nu i Northum-

[1]) Saaledes paa et Brudstykke i Jedburgh, Roxburghshire, tidligere hørende til Northumberland, hos Stuart Sculptured Stones of Scotland Vol. II, Pl. CXVIII. Paa et Brudstykke fra Jarrow, Durham, hos Stuart Vol. II, Pl. LXXXII Nr. 2 ser man to Fugle ved Siden af hinanden i et Træs Ranker, ædende af Frugten.

berland høie prægtige Kors (Mindesmærker med Kors eller i Korsform) med billedlige Fremstillinger. De hørte, at den korsfæstede Jesus her var afbildet. Og opad Korsets Side saa de slynge sig et Træs Grene, hvori Ekorner, Fugle og Drager sad og aad af Træets Frugt. Flere Enkeltheder af hvad de her med legemlige Øine saa, overførte de paa det Billede af det himmelstræbende Træ Yggdrasels Ask, som deres Fantasi under Indflydelse af de Kristnes Fortællinger skabte. Vi har altsaa her efter min Mening fra den nordiske Mythologi et Exempel paa det fra mange forskjellige Folk og Tider vel kjendte Forhold, at Myther og Sagn kan fremkomme under Indflydelse af ydre billedlige Fremstillinger. I Yggdrasels Ask er der kun een Ekorn. Saaledes har Ruthwell-Korset efter Stephens's Tegning paa den ene Side en Ekorn over en Fugl. Dog kan en Fremstilling som den paa Bewcastle-Støtten her gjærne være Forbilledet for Mythens ene Ekorn. Thi ligesom en naiv Kunst ofte paa et og samme Billede viser os to Personer, hvor der skal fremstilles en og samme Person i forskjellige Situationer, saaledes kunde to Ekorner, den ene over den anden, vendte hver til sin Side, af Nordboer, der ikke nærmere kjendte denne kristelige Kunst, let opfattes som samme Ekorn, der løb op og ned i Træet.

Høgen, der i Yggdrasels Ask sidder mellem Ørnens Øine, har efter min Formodning sit Forbillede deri, at der paa et nordengelsk Kors, som Nordboerne saa, i Ranken har været afbildet, saaledes som paa Bewcastle-Korset, en Fugl over den anden. Den Forandring, som Billedet her har undergaaet i Mythens Gjengivelse, er langt mindre betydelig end en lignende Forandring i en gammel engelsk Beskrivelse af et romersk Billede. Forfatteren Higden fra 14de Aarhundred siger i sin Beskrivelse af den romerske Rytterstatue af Marcus Aurelius, som Pilegrimme efter Higden kaldte Theodorik, at der mellem Hestens Øren sidder en Gjøg.[1]) Denne hverken har eller har havt noget Tilsvarende i det virkelige Billede.

---

[1]) Warton Hist. of Engl. Poetry, 1824, Editor's Preface, S. 101.

Forestillingen om Dragen eller Ormene, som gnaver paa Yggdrasels Ask, har flere forskjellige Tilknytningspunkter i den kristne Verden, saaledes som jeg foran har vist. Men ogsaa Dragerne i Vinranken paa Bewcastle-Støtten eller ensartede nordengelske Mindesmærker har efter min Formodning bidraget til Dannelsen af hint nordiske Mythebillede.

Til Begrundelse af den i det foregaaende fremsatte Mening om Forholdet mellem Fortællingen om Dyrene i Yggdrasels Ask og de nordengelske Kors maa jeg i det følgende søge at besvare Spørgsmaalet om, hvorvidt Bewcastle-Støtten, Ruthwell-Korset og de med dem ensartede northumberske Mindesmærker er saa gamle, at billedlige Fremstillinger paa et eller flere af dem kan antages at have paavirket Digtningen om Dyrene i Yggdrasels Ask. Denne mythiske Skildring er indtaget i Digtet Grímnismál, der efter min i det foregaaende fremførte Begrundelse neppe bør sættes længer tilbage end til omkring Midten af 10de Aarhundred. Haigh og Stephens[1]) henføre Bewcastle-Støtten til omtrent Aar 670. Hvis dette er rigtigt, støtter det den i det foregaaende fremsatte Formodning om Mindesmærkets Forhold til Mythen om Yggdrasels Ask. Dog afviger Haigh's Læsning i Archæol. Æliana[2]) saa stærkt fra Stephens's Læsning, at begge Læsninger og den paa dem grundede Tidsbestemmelse derved bliver lidet paalidelig.[3])

---

[1]) Se f. Ex. Aarboger f. nord. Oldkund. 1883 S. 291.

[2]) Stephens kalder denne Afhandling „excellent“.

[3]) Der er det besynderlige Forhold mellem begge Læsninger, at Haigh og Stephens finde i Indskriften Navnene paa de samme tre historiske Personer (Alcfrith. Oswiu og Ecgfrith), men paa aldeles forskjellige Steder af Indskriften. Hvor Stephens læser alcfriþu, læser Haigh ærbaræy; for Stephens's ecgfriþu har Haigh eanflæd cyngn (eller cwoen), og for Stephens's oswiung har Haigh fridæg. Hvor omvendt Haigh læser alcfrid har Stephens eac oswi; og hvor Haigh har ecgfrid og oswu, har Stephens aldeles forskjellige Ord. Paa Nordsiden af Bewcastle-Korset læser Stephens wulfhere for Haighs oslaak kyning; Stephens myrcna küng for Haighs wilfrid preaster. Ligesaa store Afvigelser er der mellem de to Læsninger ved Sydsidens Indskrift. Denne Indskrift kalder Stephens (Aarboger 1883 S. 291) „klar og tydelig“!

Ruthwell-Korset sætter Stephens til henimod Aar 680. Denne Tidsbestemmelse har han grundet paa Topstykkets Indskrift, som han læser cadmon mæfauœþo.[1]) Dette har Stephens oversat „Cadmon gjorde mig“ (Run. Mon. S. 419, 920), hvilket han har forstaaet saaledes: „Cadmon har forfattet de paa dette Kors skrevne Vers“. Denne Cadmon antager han for samme Person som den af Beda omtalte Digter Cædmon; fauœþo har Stephens forklaret som Præter. 3 Pers. Ental af det Verbum, der i Vestsaksisk heder fégean. Denne Forklaring af mæfauœþo er, som Sweet (Oldest Engl. Texts 125) og jeg (i disse Studier S. 42) har paapeget, umulig; den indeholder en Række af grove Sprogfeil. Accus. „mig“ heder i gammel Northumbr. ikke mæ, men mec. Hvis her stod „mig“, kunde dette, efter andre Indskrifters Udtryksmaade at dømme, kun betegne Korset og ikke have Hensyn til Forfattelsen af de paa Korset skrevne Vers. u i fauœþo skal efter Stephens's Tolkning være Betegnelse for w, men w har overalt ellers paa Ruthwell-Korset et andet Tegn. fauœþo skal være Præt. 3 Ent. af fégan, fégean, men det maatte i Ruthwell-Korsets Sprogform hede fœgdæ. Baade a og u og œ og þ og o strider bestemt mod Stephens's Tolkning. fauœþo kan overhovedt ikke være svagt Præt. 3 Pers. Ental, thi dettes Endelse er i Northumbr. aldrig -þo, men efter Vokal -dæ, og saaledes paa Ruthwell-Korset selv. Stephens har sammenblandet agſ. fégan, fégean (= tydsk fügen) med et aldeles forskjelligt Verbum oldnord. fá. Dette fá kan aldrig betyde „forfatte“ (Vers).

Da cadmon nu efter Herr Black er ulæseligt og da mæfauœþo ikke kan betyde, hvad det efter Stephens skal

Efter hvad jeg har anført, er det klart, at de to Læsninger, Haighs (i Arch. Æl.) og Stephens's saa langt fra støtte hinanden, at de tværtimod er aldeles uforenelige i det, som begrunder Tidsbestemmelsen.

[1]) Geo. F. Black siger i Academy for 1ste October 1887, at „Navnet Caedmon (sic!) nu næsten er forsvundet og kun repræsenteres ved 5 svage lodrette Streger“. Derimod er mæfauoþo efter ham aldeles tydeligt undtagen sidste o, „hvilket ikke er saa klart“; fauoþo maa dog være en feilagtig Gjengivelse af Hr. Black, thi før har man læst fauœþo.

betyde, kan Bestemmelsen af den Tid, Ruthwell-Korset tilhører, ikke grundes paa Stephens's Læsning og Tolkning af Topstykkets Indskrift. Uagtet jeg ikke selv har seet denne, vover jeg her at fremsætte en anden Tolkning. Men hvad enten denne er rigtig eller ikke, bliver Stephens's Tolkning i ethvert Fald umulig. mæ betyder „mere". œþo er regelret gammel northumbrisk Form for „ødelægger" (1ste Person Ental). Paa dette sikre Grundlag maa Tolkningen hæve sig. Paa Vestsiden af Topstykket er fremstillet Evangelisten Johannes med Ørnen. Deromkring staar med latinske Bogstaver in princ[ipio erat] verbum, Begyndelses-Ordene af Johannes's Evangelium. Paa Østsiden af Topstykket er efter Stephens afbildet Duen med Oljegrenen.

Vi maa formode, at Indskriften paa denne Side, ligesom paa Vestsiden, staar i Forbindelse med Billedet. Ligesom paa Vestsiden maa der ogsaa her have været Bogstaver over Billedet. Den hele Indskrift paa Østsiden af Topstykket har efter min Formodning været [icne] godmon mæfahœþo. Det af mig formodede icne har da staaet over Billedet, ligesom erat, hvilket man efter Formodning har tilføiet, paa den modsatte Side. Det af mig formodede godmon skiller sig i Træk kun yderst lidet fra Stephens's Læsning cadmon. Endelig formoder jeg, at man feilagtig har læst u i fauœþo for ᛇ, den Rune, der betyder h i almehttig paa Ruthwell-Korset. Begge Runer har oventil samme Form.

[ic ne] god mon
mæ fah œþo

er et regelret Par Verslinjer. De betyde: „Jeg Gud ødelægger ikke herefter fiendtlig Mennesket". De er en poetisk Gjengivelse af Guds Ord til Noah i første Mosebog 8, 21: „Jeg vil ikke mere herefter forbande Jorden for Menneskens Skyld, . . . og jeg vil ikke mere herefter slaa alt, hvad der lever, saasom jeg haver gjort". Indskriften giver altsaa et fortræffeligt Motto til det Billede, som den omgiver, Duen med Oljegrenen.

Sweet har sagt (Oldest Eng. Texts 125), at Sproget i Ruthwell-Korsets Indskrift viser, at Indskriften ikke vel kan være senere end Midten af 8de Aarhundred. Dette synes mig vel begrundet.[1] Sophus Müller vil sætte Ruthwell-Korset ned til omkring Aar 1000.[2] De archæologiske Grunde, til hvilke han støtter sin Mening, kan jeg ikke bedømme, men Indskriftens Sprog synes mig bestemt at tale imod en saa sen Tid. Alt synes at tale for, at Bewcastle-Korset tilhører samme Tidsalder som Ruthwell-Korset.

Hvad man ved om de northumbriske Stenkorses Alder, synes altsaa ikke at tale imod den af mig fremsatte Formodning, at billedlige Fremstillinger paa dem har paavirket Digtningen om Dyrene i Yggdrasels Ask.

Ovenfor (S. 157) er omtalt en Gravsten fra St. Pierre, Monmouth-Shire, hvor tre Fugle, et firfødbet Dyr med lang Hale (en Ekorn?) og en Drage er fremstillede i Forbindelse med Skaftet af et Kors, fra hvilket Kviste skyde ud. Men da denne Gravsten er saa sen som fra 13de Aarhundred, vover jeg ikke at benytte dens Fremstilling til at oplyse Tilblivelsen af Dyrene paa Yggdrasels Ask. Stephens[3], der først har bragt denne Gravsten i Forbindelse med den nordiske Mythologi, mener, at det er de fra den nordiske Hedendom laante Dyr Nidhogg, Ørnen og Høgen samt Ekornen Ratatosk, der her er afbildede paa „denne velsignede Aske-Vinstok“, at „det nordiske Verdenstræ Yggdrasil . . . . [er] fremstillet som Livets Træ, hvis Blomst er Korset“. Derimod mener han, at Ekornene paa Ruthwell- og Bewcastle-Korsene er rent decorative, simpelthen Vindrue-Ædere.

---

[1]) Jeg fremhæver navnlig Formerne rodi og ungket.

[2]) Se disse Studier. S. 42, hvor jeg ikke har udtalt nogen egen Mening om Ruthwell-Korsets Tid; Sophus Müller i Aarbøger f. nord. Oldk. 1880 S. 338 f.

[3]) Aarbøger f. nord. Oldk. 1884 S. 40.

Ogsaa Navnet paa Ekornen i Verdensasken Ratatoskr kan afgive Vidnesbyrd om, af hvilken Kilde Mythens Beretning om Dyrene i Yggdrasels Ask er flydt. Det sidste Led i Ratatoskr er det angelsaksiske tusc[1]), nyeng. tusk, i Middelengelsk ogsaa skrevet tosch, en lang spids Tand (Stødtand, Hugtand). Dette Ord er ellers aldrig fundet i Nordisk, og der synes derfor at være Grund til i Ekornens Navn at opfatte det som Laanord fra Engelsk. Det første Led Rata- hører sikkert sammen med Rati[2]), Navnet paa det Bor, hvormed Oden borer gjennem Fjældet for at komme ind til Gunnlad, som vogter Digterdrikken. I Háv. 106 siger Oden:

Rata munn létumk
rúms um fá
ok um grjót gnaga,

„Rates Mund lod jeg skaffe mig Rum og gnave gjennem Stenen". Jeg forklarer Rati som „Rotte" og Ratatoskr som „Rottetand". Dette Navn paa Rotten forekommer ellers aldrig i Oldnorsk og er efter min Formodning laant fra Angelsaksisk, hvor det forekommer i en Ordfortegnelse, der er forfattet henved Aar 1000.[3])

— —

[1]) Denne Forklaring er først fremsat af mig i min Udgave af Sæmund. Edda S. 82 og siden optagen af andre.

[2]) Sn. Edda I, 220. Cod. Upsal. (II, 296) har feilagtig nafarinn roða.

[3]) Raturus: ræt hos Wright-Wülcker I, 118, S. 41 (Aelfrics Vocabularium). Min Forklaring af Rati som „Rotte" passer fortræffelig til gnaga „gnave" og til munn (skjønt dette Udtryk maatte kunne bruges om Spidsen af ethvert Bor). „Rotterumpe" kaldes nu, efter Provst Dr. Fritzner, en mindre Sag, der i den yderste Spids er formet som et Bor; den bruges til at sage ind i Træ, forend man kan faa saget med en almindelig Sag. — At Rati, Ratatoskr har t, ikke tt. forhindrer ikke min Forklaring, da Ordet „Rotte" i span. portug. er rato, fr. rat og da det paa Latin (ratus, rato, raturus) af engelske og walisiske Forfattere ligesom ogsaa i oht. (rato) skrives med enkelt t. Jfr. oldn. Hatti ved Siden af Hati. Jeg har tidligere med andre tænkt paa at sætte Rati, Ratatoskr i Forbindelse med oldn. rata, Præt. rataða, reise, færdes (veg, ad en Vei) = got. wraton. Men da maatte Ratatoskr betyde „Vandrerens Tand", hvilket synes lidet passende. Jessen (Tidskr. f. Phil. og Pæd. VIII, 225) forbinder Rati, Ratatoskr med dansk „vraade et Hjul" (gjennembore et Hjulnav), men dette er vel ikke forskjelligt fra jydsk vraade, rode.

Baade Ekornens Navn Ratatoskr og Borets Navn Rati er derfor efter min Mening Laanord fra Engelsk, og disse Navne tale da for, at baade Mythen om Dyrene i Yggdrasels Ask og Mythen om Digterdrikken er bleven til blandt Nordboer i England, snarest i Northumberland. Navnene Ratatoskr og Rati maa, hvis min Forklaring af dem er rigtig, ogsaa advare os imod at gjøre disse Myther meget gamle. Rotten er kommen til Europa i Folkevandringstiden. Dens Navn er første Gang paavist i en oldhøitydsk Glosse i et Haandskrift fra første Halvdel af 10de Aarhundred hos Hattemer Denkm. d. Mitt. I, 261. Det næstældste Sted, paa hvilket dens Navn vides at forekomme, er den ovenfor anførte angelsaksiske Ordsfortegnelse.

Dyrene i Yggdrasels Ask er til hverandre stillede i et Forhold, som ikke existerer ved de Dyr, som er fremstillede i Vinranken paa de engelske Kors. Det heder i Grímnismál, at Ekornen bærer Ørnens Ord ovenfra og siger dem ned til Nidhogg. Og i Gylfaginning, at Ekornen bærer Avindsord mellem Ørnen og Nidhogg. Dette Forhold har Nordboernes Fantasi skabt, men neppe uden et ydre Tilknytningspunkt. I Phaedrus's Fabler fortælles følgende.[1])

I Toppen af et Egetræ havde en Ørn bygget sit Rede; midt i Træet havde en Vildkat sit Hul, og en vild So havde lagt sine Unger ved Træets Rod. Ved Falskhed og Ondskab faar Katten gjort Ende paa sine Naboer. Først klatrer den op til Ørnens Rede og siger, at Vildsvinet, som Ørnen hver Dag kan se rode i Jorden, vil omstyrte Træet for at faa fat i Ørnens og Kattens Unger. Efter at have skræmt Ørnen kryber Katten ned til Vildsvinets Bøle og siger, at Grisungerne er i stor Fare, da Ørnen vil røve dem, saasnart Vildsvinet er gaaet ud for at skaffe Føde. Da den svigefulde Kat saaledes ogsaa har skræmt Vildsvinet, skjuler den sig i sit Hul. Om Natten gaar den paa Taaspidserne ud og

[1]) Phaedri fabul. II, 4: Aquila, feles et aper. Bergmann La Fascination de Gulfi p. 236 har først sammenlignet denne Fabel. Siden Vigfusson Corp. I, 480, uden at nævne Bergmann.

sanker rigelig Føde, men om Dagen holder den sig inde, speider og lader som om den er angst. For Frygt tør hverken Ørnen eller Vildsvinet forlade sine Smaa, og de sulte da alle sammen ihjel, saa Katten og dens Unger faa fuldt op at æde. Fabelen lærer efter den tilføiede Moral, hvormeget Ondt et tvetunget Menneske kan anstifte blandt Lettroende.

Da Phædrus's Fabler i Merovingertiden var kjendte i Frankrige, er der intet urimeligt i den Formodning, at Nordboer i England har hørt denne Fabel fortælle. Den kan da have givet dem Anledning til at lade Ekornen løbe op og ned i Yggdrasels Ask og bære Avindsord mellem Ørnen i Træets Top og Nidhogg ved dets Rod, medens dog disse Askens Dyr ikke har sin Oprindelse fra Fabelen.[1]) At det, som oprindelig gjaldt Vildkatten (lat. feles), let kunde overføres paa Ekornen, ser man deraf, at det kirkeslaviske vêverica, cechiske vever betyder „Ekorn", medens det nær beslægtede litauiske waiweris, waiwaras betegner Hannen af Ilder, der er Musens særlige Fiende ligesom Vildkatten og let forveksles med denne.[2]) I Fabelen har Vildkatten Fordel af sin Tvetungethed derved, at den i de døde Dyr faar Mad til sine Unger; et tilsvarende Forhold kan ikke gjælde Ekornen i Yggdrasels Ask.

Det Mythebillede, at en Ørn sidder i Toppen af Yggdrasels Ask, har tillige et Støttepunkt i de hjemlige Naturforhold, nemlig deri, at Ørnene jævnlig sætte sig i de høie Asketræer. I det andet Digt om Helge Hundingsbane 50 betegnes den sene Kveldstund som den „da Ørne sidde paa Askegrene".

Ældre hjemlige Sagn om Ørne i hellige Træers Top kan ogsaa have virket med til Dannelsen af det nævnte Mythebillede.

---

[1]) Bergmann mener, at den episke Bestanddel af en ældgammel Mythe, som foreligger os i Fortællingen om Yggdrasels Ask, har holdt sig adskilt fra den symbolske Betydning i Fabelen, hvor den har antaget en blot og bart allegorisk og moralsk Betydning. Men denne Opfatning af Forholdet mellem den romerske Fabel fra Begyndelsen af vor Tidsregning og den nordiske mythiske Fortælling fra 10de Aarhundred er tvertimod al historisk Sandsynlighed.

[2]) Efter Nesselmann betegner waiwaras Hannen baade af Ilder, Maar og Ekorn.

I denne Forbindelse kan nævnes det i nyere Tid optegnede Sagn om, at Stedet Arensbök sydøst for Pløn i Holstein skal have sit Navn af en Ørn, paa Plattysk arn, som hvert Aar byggede sit Rede og klækkede sine Unger der i en Bøg, som ragede op over alle andre Træer i Skoven. Jomfru Maria lod sig se over denne Bøg som et underfuldt Billede i Straaleglans, der syntes at naa til Himmelen. Da dette Under blev bekjendt, valfartede Folket derhen i stor Mængde, gjorde der Løfter og bragte Offer.[1])

Jeg har i det foregaaende søgt at vise, at Ormen eller Dragen Nidhogg ved Yggdraselsaskens Rod, Symbolet paa den Verdenslivet tilintetgjørende Virksomhed, der staar i Forbindelse med det i Verden indtrængte moralske Onde, er et Mythebillede, som den nordiske Hedendom har optaget fra Kristendommen. Jeg har tillige søgt at gjøre det sandsynligt, at naar Nordboerne foruden Dragen ved Askens Rod ogsaa tænkte sig en Ørn og en Høg i dens Top og en Ekorn løbende op og ned i dens Grene, saa var Forbilledet derfor tildels Fremstillingen af Dyr, som de havde seet paa northumbriske Kors, men om hvis Betydning de sandsynlig intet bestemt havde hørt. Endelig har jeg begrundet den Formodning, at en i England hørt Fabel om, at en Vildkat løb op og ned i et Træ og „bar Avindsord" mellem Ørnen i Træets Top og Vildsoen ved dets Rod, har givet Anledning til, at Nordboerne har ladet Ekornen i Yggdrasels Ask bære Avindsord fra Ørnen til Dragen.

Men vi tør antage, at Nordboernes mythedannende Virksomhed ligeoverfor disse Dyr i Asken hermed ikke er afsluttet. Ligesom de nordiske Hedninger i Tilknytning til de kristelige Forestillinger tillagde Dragen en symbolsk Betydning, underlagde de vistnok ogsaa de andre Dyr en dybere Betydning, om end denne sandsynlig ikke har været opfattet i fuld Bestemthed. Og denne Symbolik synes væsentlig at skyldes

[1]) Müllenhoff, Sagen Märchen und Lieder aus Schleswig Holstein u. Lauenburg S. 110, Nr. CXXX. Müllenhoff sammenligner S. L Mythen om Yggdrasels Ask.

Nordboernes selvstændige Digtning. At Ørnen i Askens, Verdenstræets Top siges at være „meget vidende", antyder, at man har tænkt sig Ørnen som et Afbillede af Guderigets Hersker Oden, ved hvem Kundskaben særlig fremhæves.[1]) Dette støttes derved, at et af Odens Navne er Ari[2]), d. e. Ørn, ligeledes Arnhǫfði[3]), d. e. han med Ørnehovedet, hvilke Navne finde sin Forklaring deri, at Oden i Ørneham fløi med Digterdrikken til Gudeverdenen.[4]) Mellem den i Askens Top siddende Ørns Øine sidder Høgen Veðrfǫlnir.[5]) Navnet betegner „han som bleges af Veiret". Man har sandsynlig tænkt sig, at Høgen med sit skarpe Syn fra det høie Stade mellem Ørnens Øine speider ud og underretter Ørnen om hver Fare, som truer.[6]) De Gamle synes at have tænkt sig Høgen omtrent i samme Forhold til Ørnen som de to Ravne Hugen (d. e. den tænkende) og Munen (d. e. den erindrende) til Oden, paa hvis Aksler de sidde, saa at Høgen ved et særligt mythisk Billede stærkere fremhæver Ørnens „Viden om meget". Det er i Tilslutning til den fremmede Fabel, at Ekornen Ratatoskr, d. e. Rottetand, er opfattet som et falskt og tvetunget Dyr, der løber op og ned i Asken og bærer Avindsord fra Ørnen i dens Top ned til Dragen i Dybet. Naar nu Dragen blev opfattet som Symbol paa det moralske Onde i Verden og den meget vidende Ørn i Verdenstræets Top som Odens Afbillede, saa tør vi med Thaasen[7]) formode, at de Gamle ved Ratatosk har tænkt paa Loke, som er optagen i Gudernes Verden og har sluttet Fostbroderskab med Oden, men som tumler sig mellem Gudernes

---

1) Jfr. Thaasen i Nord. Univ.-Tidskr. 1, 3, 125.
2) Svarfd. 18, 2. Jfr. Falk i Paul-Braunes Beitr. XIII, 362.
3) Sn. Edda II, 472, 555.
4) Sammenlign Zeus (Jupiter), som i Ørneham flyver med Gudernes Mundskjænk Ganymedes til Gudeverdenen.
5) Veðrfǫlnir staar blandt Benævnelser paa Høgen i Cod. 748 Sn. E. II. 488. Det forholder sig til fǫlr, bleg, som Fúlnir til fúll.
6) Jfr. Viborg Nordens Myth. S. 86; Bergmann La fasc. de Gulfi 235.
7) Nord. Univ.-Tidskr. I, 3, 126.

og de andre Magters Verden, som er Midgardsormens Fader og bringer Ødelæggelse over Aasgards Gudeslægt.

Middelalderens kristelige Digtning og den hedenske nordiske Mythedigtning har, vistnok uafhængig af hinanden, udviklet sig ensartet deri, at de begge har ladet det Guddommelige være repræsenteret paa Verdenstræet, som den nordiske Mythe har optaget fra Kristendommen. Efter Legenden ser nemlig Seth i Toppen af Livsens Træ i Paradiset Jesusbarnet indsvøbt i Klude eller efter andre Optegnelser Maria med Jesusbarnet ved sin Barm. Men jeg tror det maa indrømmes, at Ørnen i Askens Top er et Billede, der ganske anderledes harmonisk, naturlig og anskuelig slutter sig til Mythebilledet af Verdenstræet end det nyfødte Barn i Trætoppen.[1])

Endnu andre Dyr, som jeg i det foregaaende ikke har omtalt, er i samme Digt nævnte i Forbindelse med Yggdrasels Ask. I Grímnismál 35 heder det: „Yggdrasels Ask udholder mere Besvær end Folk ved: Hjorten bider ovenfra, og paa Siden raadner Træet, Nidhogg gnaver fra neden". Her omtales altsaa en eneste Hjort, som bider af Askens Skud. Derimod i Grímn. 33 siges:

Hirtir eru ok fjórir
þeirs af hœfingar[2]) á
gaghálsir gnaga:
Dáinn ok Dvalinn,
Duneyrr ok Duraþrór.

---

[1]) Grimm D. Myth.[4] Nachtr. 237 bemærker, at det i Klude svøbte Barn, der efter Legenden ligger i Paradistræets Top, ligner den nordiske Ørn i Yggdrasels Asks Top. Han sporger herved, om hedenske Træk er optagne i Legenden. Dette Spørgsmaal maa besvares med Nei. At Seth ser Jesusbarnet i Paradistræets Top, er et Billede, som naturlig har sin Oprindelse fra den Forestilling, at Paradistræet i Tidens Fylde skal blive til det Kors, paa hvilket Jesus skal korsfæstes.

[2]) hęfingar i Cod. R., hæfingiar i Cod. AM. kan ikke, som jeg før antog, være afledet af hefja; thi dette strider mod Orddannelses-Reglerne.

„Der er ogsaa [ved Yggdrasels Ask] fire Hjorte, som med tilbagebøiet Hals bide friske Skud paa Asken af".

Det er klart, at Str. 33, hvori der nævnes fire Hjorte, ikke fra først af kan have hørt til samme Digt som Str. 35, der kun omtaler en eneste Hjort, ligesom Str. 34, som siger at der er talløse Orme under Yggdrasels Ask, ikke fra først af har hørt sammen med Str. 35, der kun nævner Nidhogg som nedenfra gnaver paa Asken. Naar det i Str. 33 siges, at Hjortene med tilbagebøiet Hals (gaghálsir) bide af Træets Løvknopper, saa synes dette at forudsætte, at Løvkronen hvælver sig over Hjortene. Ogsaa heri foreligger altsaa en Afvigelse fra Str. 35, hvor Hjorten bider „ovenfra". Strophen, der nævner de fire Hjorte, synes fra først af at høre sammen med Strophen, der omtaler de talløse Orme, og begge synes at være yngre end den Strophe, der i Forbindelse med Asken kun omtaler en eneste Hjort og Ormen Nidhogg.[1]).

Navnene paa to af de fire Hjorte i Str. 33 Dáinn og Dvalinn forekomme andenstedes brugte som Dværgenavne[2]), ligesom ogsaa et af de to andre Hjortenavne staar i Forbindelse med Dværgenavne.[3])

Finnur Jonsson skriver hæfingar, der er rigtig dannet. Men jeg forstaar ikke, hvorledes dette her kan give passende Mening. Kan det rette være hævingar afledet af et Verbum *hæva „forhøie"? Ordet vilde da betegne „Forhøininger", fremspringende Skud. I Gylfag. Kap. 16 (Sn. E. I, 74 = II, 263) gjengives Strophens Ord saaledes: „4 Hjorte løbe i Askens Grene og bide barr (i U bast)".

1) Dette er først udtalt af Thaasen i Nord. Univ. Tidsskr. I, 3, S. 127.

2) Disse Navne forekommer tidligst i Háv. 143, hvor Dáinn ridser Runer (magiske Tegn) for Alver, Dvalinn for Dværge.

3) Med Duraþrór (Dyraþrór Cod. AM.) jfr. Dværgenavnet Duri Sn. E. II, 553, hvorfor andre Haandskrifter har Dori, og Dværgenavnet Þrór. Duraþrór indeholder dyrr, Gen. dura Dør, hvorved man kan tænke paa Indgangen til Dværgens Bolig. Navnet synes efter sin etymologiske Betydning kun at passe paa en Dværg, ikke paa en Hjort. Skulde dvneyr (i andre Haandskrifter dunnevrr, dyneyrr) være forvansket af Dværgenavnet Durnir?

Forfatteren af den vistnok sene Strophe i Grímn. har sandsynligvis laant de Navne, han tillægger Hjortene, fra andre Verslinjer, i hvilke de var brugte som Dværgenavne.

Navnene Dáinn og Dvalinn hentyde til „Død" og „Dvale". De gjør det sandsynligt, at Strophens Forfatter, der i Yggdrasels Ask har seet et Billede paa den hele Verden, har opfattet Hjortene som allegoriske Figurer. Dáinn hentyder til Døden, som afgnaver Menneskelivets friske Skud, og Dvalinn giver snarest kun et andet Udtryk for Dødens Dvale.[1])

Betydningen af en ødelæggende Kraft synes ogsaa i den ældre Strophe at tillægges Hjorten; thi det at Hjorten bider ovenfra betegnes, ligesom det at Nidhogg gnaver fra neden og det at Træets Side raadner, som „Ulæmpe" (erfiði), Asken lider.

Efter det, som jeg har meddelt om andre Dyr paa eller ved Verdensasken, kunde man tænke sig Muligheden af, at Nordboerne havde overført Hjorten, hvad det ydre Billede angaar, udenfra, men at de selvstændig havde lagt en symbolsk Betydning i dette Billede. Flere fremmede Forestillinger og Fremstillinger, som man kunde være fristet til at bringe i Forbindelse med Hjorten ved den nordiske Verdensask, tror jeg derfor her at burde nævne, uagtet en saadan Forbindelse synes mig uantagelig eller usandsynlig.

Paa en Sten fra Dunfallandy, Logierat Præstegjeld, Perth Grevskab, i Skotland (Stuart I plate XLVIII) er ved Korset afbildet bl. a. en Hjort. Men ingen særlig Overensstemmelse taler for, at denne, der er anbragt med Hovedet bortvendt fra Korset, under en Korsarm og under andre Dyr,

---

[1]) Thaasen (Nord. Univ. Tidsskr. I, 3, S. 127) forstaar Hjortene, som allegoriske Figurer, der betegne de hemmende og forstyrrende Kræfter i et virksomt og sædeligt Menneskeliv, aandelig Død og Dvale. Rydberg (Fädernas Gudasaga 209) siger: Då den allegoriserande dikten Grimnersmal vill uttrycka, at döden och sömnen äro betydelsefulla makter i världsförloppet, låter den Dain och Dvalin i hjortskepnad uppehålla sig i Yggdrasils krona.

skulde have noget at gjøre med Hjorten, som ovenfra bider af Yggdrasels Ask.[1])

Til denne synes heller ikke nogen forbindende Vei at føre over fra den kristelige Kunsts Fremstillinger, i hvilke en Hjort (eller to Hjorte), der drikker af Vandet (d. e. Daabens Vand), er Symbol paa Sjælen, som tørster efter Gud, eller en Hjort ved Foden af et Træ er afbildet med lignende symbolsk Betydning.

Stor ydre Lighed med det nordiske Mythebillede har Fremstillingen paa en Skaal af Sølv, der er funden nær ved Floden Tschussovaja i Guvernementet Perm i det østligste Rusland og bevaret i Grev Stroganoffs Samling i St. Petersburg. Denne Skaal er afbildet i Aspelins Antiquités du Nord Finno-Ougrien, 2 livraison, Helsingfors 1877, Nr. 611. Paa den er fremstillet et over et fiskerigt Vand staaende Træ med Grene og Løv, om hvilket en Orm slynger sig. Paa hver Side af Træet staar en Stenbuk vendt mod Træet med løftet Hoved. Mod en af disse strækker Ormen sit Hoved.

Men denne Skaal synes ikke at vise nogetsomhelst særligt Slægtskab med Arbeider, som er fundne eller arbeidede i Norden. Tværtimod har man ved denne Skaal formodet Sammenhæng med Frembringelser af sassanidisk Kultur, og en Skaal og et Kar, som er fundne sammen med den, er sikkert sassanidiske.[2]) Jeg tør derfor ikke antage nogen historisk Forbindelse med det nordiske Mythebillede, og Fremstillingen paa Skaalen fra Perm tør gjælde os som et advarende

---

[1]) Stephens meddeler i Aarbøger f. nord. Oldk. 1884 S. 15 af Stenstøtten i Gosforth, Cumberland, en Fremstilling, hvori han ser „den guddommelige Hjort seirrig nedtrædende den nordiske Helvedes-Ulv Freke (= den Graadige), bedre kjendt som Fenrisulven", men hvori Mr. Calverley (hos Stephens S. 9) ser „en Hund eller et Raadyr".

[2]) Se Aspelin De la civilisation préhistorique des peuples Permiens et de leur commerce avec l'orient (tiré du Vol. II des Travaux de la 3e session du Congrès international des Orientalistes) Leide 1878, S. 19 f. (S. 407 f.) og den hos ham anførte Mening af Stephani. De i Perm fundne sassanidiske Mynter er fra 441—594, fra 587, 619, samt fra 961 og 971.

Exempel paa, at en til flere Led udstrakt Lighed i det ydre Billede kan være tilfældig.

Ene og alene paa et Tilfælde grunder sig utvivlsomt den Lighed, man kan finde mellem Yggdrasels Ask og Fremstillingen paa en romersk Gravsten fra Aar 204 efter Kristus i Seligenstadt ved Main.[1]) Til venstre for Indskriften er afbildet en Hjort, til høire en Hjort med en Kalv og i et Træ en Ekorn.

Jeg vender altsaa tilbage til Hjorten ved Yggdrasels Ask uden at have fundet noget Forbillede for denne i fremmede Lande.

I Grímn. 26 heder det:

Eikþyrnir heitir hjǫrtr
er stendr hǫllu á[2])
ok bítr af Læraðs limum:
en af hans hornum drýpr
í Hvergelmi,
þaðan eigu vǫtn ǫll vega.

„Eiktyrner heder en Hjort, som staar paa Hallen (d. e. Odens Hal, Valhal) og bider af Lærads Grene; men fra dens Horn drypper det i Hvergelmer, derfra strømme alle Vande". Derpaa følger i Haandskrifterne Navne paa alle disse Strømme.

Forfatteren af Gylfaginning synes at holde Læraðr for et andet Træ end Yggdrasels Ask og synes at betragte Hjorten Eikþyrnir som forskjellig fra den Hjort, som siges ovenfra at bide af Asken. Men det synes tvivlsomt, om han heri har Ret. Hvis vi i Str. 35 oversætte hjǫrtr bítr ofan ved „Hjorten (ikke en Hjort) bider ovenfra", kan dette Udtryk naturlig vise tilbage til den i Str. 26 nævnte Hjort Eiktyrner. Og denne Opfatning støttes derved, at Eiktyrner ligesom den i Str. 35 omtalte Hjort bider ovenfra, hvilket er rimeligt at slutte deraf at Eiktyrner staar paa Hallen, d. e. paa Valhals Tag, og bider af Lærads Grene.

---

1) Brambach Corpus Inscript. Rhenan. 1406. Ligheden med Yggdrasels Ask er fremhævet af Liebrecht Germania V, 485 f.

2) Efter Haandskrifterne egentlig á hǫllu Herjafǫðrs.

Men hvis det er saa, at Eiktyrner bider af Yggdrasels Ask, da har vi her et Vidnesbyrd om, at det ydre Mythebillede kan fastholdes af Nordboerne, medens dets Betydning skifter. Thi den Hjort, fra hvis Horn det drypper i Hvergelmer, hvorfra alle Vande strømme, maa — ialfald tildels — have en anden Betydning end den i Str. 33 nævnte Hjort Dáinn, hvis Navn henviser til Døden, som gnaver de friske Skud paa Menneskelivets Vækst af. Mythebilledet med Eikþyrnir viser os, at Yggdrasels Ask, hvis den ikke er forskjellig fra Lærad, har været opfattet som et Træ, der i sig ligesom optager alle Safter, al Væde. Ved Siden af Eiktyrner nævnes et andet Dyr. Grímn. 25:

Heiðrún heitir geit
er stendr hǫllu á [1])
ok bítr af Læraðs limum;
skapker fylla hón skal
ins skíra mjaðar,
knáat sú veig vanask.

„Heidrun heder en Gjed, som staar paa Odens Hal og bider af Lærads Grene; hun fylder Karrene med den klare Mjød, den Drik slipper ikke op".

Da et i Oldtiden fortalt Eventyr, der har været nær beslægtet med det i Nutiden fra Nordland optegnede „Skarvene fra Udrøst", danner et væsentligt Element i den mythiske Digtning om Grimner, saa er der, som jeg foran har paapeget, en tydelig Sammenhæng mellem Gjeden Heidrun, der paa Toppen af Valhal bider af Lærad og fra hvis Yver Karrene i Valhal fyldes, og paa den anden Side Eventyrets hvide Gjed, der beiter paa Toppen af Havmandens Gamme og har Yver saa stort som den største Ko.[2])

Fra et nordlandsk Eventyr har altsaa Mythebilledet Heidrun tildels sin Oprindelse. Men vistnok ogsaa kun tildels. Med det i Eventyret givne Element har Forfatteren

---

[1]) Herefter tilføies Herjafǫðrs (eller Herjafǫður) i Haandskrifterne.
[2]) Asbjørnsen Huldre-Eventyr (1859) I, 261.

[redacted]

af Strophen om Heidrun sandsynlig forenet et andet af ham selv ikke skabt Motiv, der, som jeg formoder, kom til ham fra den Kilde, hvortil Motivet med Eiktyrner viser tilbage. Thi heller ikke Mythebilledet Eiktyrner kan frit være skabt af den Mand, der har forfattet Strophen om denne Hjort.

For disse Slutninger tale Navnene Heiðrún og Eikþyrnir, der ikke saa klart udtrykke den Betydning, hvori disse Dyr her optræde, at Navnene kan ansees for at være frit skabte af vedkommende Strophers Forfatter. Eikþyrnir er sammensat af eik „Eg" og þyrnir „Tjørn, Tornebusk". Det er vistnok sandsynligt, at den Mand, der har dannet dette Navn, derved har tænkt paa denne Hjorts stærke knudrede Horn.[1]) Men Navnet synes dog at være saa lidet naturligt og betegnende, at vi maa formode en særlig Anledning til, at det er valgt. Heiðrún stemmer, som Müllenhoff[2]) har vist, formelt overens med det frankiske i 7de Aarhundred forekommende Kvindenavn Chaideruna. Oldn. heiðr betyder Ære, Hæder (f. Ex. Ære som vises Gud), men det tilsvarende Ord i andre germanske Sprog har videre Betydningsomfang. Som Appellativ findes heiðRrúnaR brugt paa Bjørketorp-Stenen og paa Stentofta-Stenen i Bleking om de i disse Indskrifter anvendte Runer af den ældste Række[3]); dette Ord betegner „Runer som man holder høit i Ære". Gjedens Navn Heiðrún[4]) betegner „hun der har en Rune som holdes høit i Ære", det vil sige: „hun som har en herlig magisk Evne". Men dette Navn paa Valhals Gjed synes mig saa lidet betegnende, at

---

[1]) Dette formoder Petersen Nord. Myth.[2] 232. Rydberg oversætter Eikþyrnir „ekstingare".

[2]) Zur Runenkunde 46 f. Müllenhoff henviser til Betydningen af de til heiðr svarende Ord i andre germ. Sprog f. Ex. got. haidus og siger: „die Ziege führte deswegen den Namen Heiðrún, weil sie durch den Meth den Einherien ihre Heit d. h. ihre Art und ihr eigenthümliches Wesen erhielt und nährte".

[3]) Skrevet i Gen. Flertal paa Bjørketorp-Stenen haidRruno, paa Stentofta-Stenen hideRrunono.

[4]) N. M. Petersen og V. Rydberg forklare Heiðrun „den klare Strøm"; men Formen tilsteder efter min Mening ikke denne Forklaring.

jeg formoder en særegen Anledning til, at det er valgt.[1]) Efter mange Analogier, som jeg før har paapeget, ligger det baade ved Hjortens og Gjedens Navn nær at formode en Omtydning, en ved Folkeetymologi paavirket Ændring af et fremmed Navn. Jeg skal her fremsætte til nærmere Undersøgelse et Spørgsmaal om disse Navnes Oprindelse. Dette skal ikke engang gjælde som en Formodning. Flere Optegnelser om de latinske Navne paa Stjernebilleder og om de Myther, som havde givet Anledning til disse Navne, var i Omløb i den tidlige Middelalder der, hvor Latin læstes. Saaledes er der bevaret et meget barbarisk Stykke om Duodecim caeli signa, som efter et vatikansk Haandskrift er udgivet af Mai i Classici auctores, Vol. III, og efter ham af Bode Scriptores rerum mythicarum S. 253—256. Heri er flere slemme Forvanskninger af de gamle Forestillinger, saaledes f. Ex. at Stjernebilledet Gjeden (capra, capella) sammenblandes med Stenbukken (capricornus). Ogsaa de græske Navne paa Dyrekredsens Tegn var i den tidlige Middelalder bekjendte hos Irlænderne.[2])

Af Dyrekredsens Tegn nævnes sammen: Stenbukken Vandmanden, lat. capricornus aquarius, græsk aigoceros oinochoos. Det synes mig nu ikke umuligt, at løsrevne og forvanskede Meddelelser om enkelte Stjernebilleder med deres latinske og græske Navne samt disse Navnes mythiske Oprindelse ensteds paa de britiske Øer er komne Nordboer for Øre. Skulde Nordboernes Hjemmelsmænd have fortalt dem om „Stenbukken Vandudgyderen" paa Himmelen (som om disse to paa hinanden følgende Tegn var kun en eneste Figur), og skulde en norsk Skald have omgjort dette til Hjorten paa Valhal, fra hvis Horn alle Vande har sin Oprindelse? Skulde Stenbukkens græske Navn aigoceros i Formen aigoteros (paa

---

[1]) Brugen af heiðrún for „Gjed" overhoved i Hyndl. 46 forudsætter Strophen i Grímnismál.

[2]) De findes optegnede af en Irlænder i et Haandskrift, der nu er i Karlsruhe, fra 9de Aarhundred af Bedas Skrift De temporum ratione. Se Whitley Stokes i The Academy 5. Januar 1884, S. 13.

Grund af den stadige Forveksling af c og t) være kommen Nordmænd for Øre og saa en norsk Skald have omgjort aigoteros, for at faa det til et norsk Navn, til Eikþyrnir? Skulde fremdeles en norsk Skald have forenet, hvad han havde hørt i det nordlandske Eventyr om Gjeden, der havde Yver som en Ko og beitede paa Taget af Havmandens Gamme, med en forvansket Gjengivelse af en latinsk Fortælling om Stjernebilledet Gjeden, som er den til Himmelen optagne Gjed Amalthea, der havde næret Jupiter som Barn med rigelig Melk? [1]) Skulde vi deri have Oprindelsen til Gjeden, der staar paa Odens Hal og bider af Lærads Grene og af hvis Yver Karrene i Valhal fyldes med Mjød, som aldrig slipper op?

I den ovenfor anførte latinske Optegnelse fra Middelalderen nævnes umiddelbart foran Stykket om Amalthea Chiron, der blev til Tegnet Skytten paa Himmelen. Skulde Himmeltegnet „Gjeden" enten i de Meddelelser, der kom Nordmændene for Øre, eller i Nordmændenes Opfatning af disse Meddelelser være sammenblandet med Chiron, og skulde en norsk Skald have omgjort dette Navn til Heiðrún? [2])

For at ikke disse mine Spørgsmaal skal synes ubegrundede, vil jeg paa den ene Side bede fastholdt, at Grímnismál er et lærd Digt, der ogsaa ellers middelbart forudsætter Meddelelser fra latinske Skrifter, og at de i Stropherne om Heidrun og Eiktyrner udtalte Forestillinger ikke kjendes andensteds fra. Paa den anden Side vil jeg paapege følgende.

Netop i det Afsnit af Duodecim caeli signa, hvor Gjeden Amalthea og Stenbukken nævnes, læse vi: Saturnus filius Caeli habuit in responsis a Thetide, quod habiturus erat filium, ipsum de regno expulsurum. Unde dixit Rheae

[1]) Jovem . . mater tradidit cuidam lupae, quae quum non abundaret lacte, nutrivit ipsum Amalthea capra. Qui adultus . . . . Amaltheam capram, quae ipsum nutriverat, in caelum transtulit (Bode Script. rer. myth. 256).

[2]) Skulde da ogsaa den uhyre Fisk, som er i Elven ved Valhal, pege tilbage til de to uhyre Fiske, der blev til Himmeltegnet Fiskene (Bode Script. rer. myth. 256)?

sive Opi sorori et uxori suae, quod quicquid pareret, sibi daret. Primo ergo tradidit ei Neptunum quem in mare submersit, et factus est deus marinus. Secundo dedit ei Plutonem quem in foveam suffocavit, et factus est deus inferorum. Med dette barbariske Stykke fra den tidlige Middelalder sammenligne man følgende Stykke af Gylfaginning[1]:

„Da disse tre Søskende, Lokes Børn, opfødtes i Jætteverdenen og Guderne af Spaadomme fik vide, at disse Børn vilde volde dem stor Ulykke . . . , da sendte Alfader Guderne efter Børnene og lod dem bringe til sig. Og da de kom til ham, kastede han Midgardsormen i den dybe Sø, som ligger omkring alle Lande, og Ormen vokste saa, at den ligger midt i Havet omkring alle Lande og bider i sin Hale. Hel kastede han i Niolheim og gjorde hende til Herskerinde i ni Verdener". Midgardsormen har naturligvis ligesaa lidet sin Oprindelse fra Neptun som Hel fra Pluto. Men Fortællingen om, hvorledes Alfader lader Midgardsormen og Hel, da de endnu er spæde, af Guderne bringes til sig, fordi det er ham spaaet, at de skal volde ham Ulykke, om hvorledes han kaster Midgardsormen i Havet, hvor den endnu ligger, og kaster Hel i Underverdenen og giver hende Magten der, denne Fortælling er, som den ovenfor meddelte Sammenstilling vil vise, tildels middelbart grundet paa en Gjengivelse af en latinsk Middelalders-Beretning om Neptun og Pluto, som vi kjende fra Duodecim caeli signa.[2])

Heller ikke Navnet paa Træet Læraðr finder en tilfredsstillende Forklaring af norsk Sprog[3]); jeg lader her dette

---

[1]) Sn. E. I, 104, Kap. 34; II, 271.

[2]) Et andet Berøringspunkt mellem dette Skrift og en Fortælling i Snorres Edda har jeg paapeget S. 15.

[3]) Jeg har i min Udg. af Sæmund. Edda S. 80 forklaret Navnet som „den der raader for Vædske." Men læ „Vædske" har, som Gislason Njála II, 386 f. bemærker, neppe tilstrækkelig sproglig Støtte. Man har antaget dette Ord i griðar læ (Hofuðl. Egils 12) og i læbaugr Ól. s. h. Hskr. 168,2 = veðr. Haandskrifterne antyde ikke, at Læraðr har langt a.

Navn staa uforklaret. Efter det foregaaende skulde Læraðr betegne enten det samme som Yggdrasels Ask eller Askens Top, der rager op ved Valhal. Strophen om Heidrun udtaler Forestillingen om, at dette Træ indeholder en altid strømmende Rigdom af Safter, der middelbart tjene Valhals Beboere som Drik.

Lærads Grene er skudte op i Nærheden af Valhal, saa at de Dyr, som staa paa Valhals Tag, kan nippe af Grenenes Skud.

Ogsaa et andet Træ ved Valhal nævnes. I Snorres Skáldskaparmál[1]) anføres følgende Halvstrophe, om hvilken vi ikke ved, til hvilket Digt den har hørt:

Glasir stendr
með gullnu laufi
fyr Sigtýs sǫlum.

„Glaser staar med gyldent Løv foran Sigtys (Seiersgudens, Odens) Sale". I den udførligere Redaktion indledes denne Halvstrophe med Ordene: „I Aasgard foran Valhals Døre staar den Lund (lundr) som heder Glaser, og alt dens Løv er rødt Guld" og efter Halvstrophen følger der Ordene: „Det er det fagreste Træ (viðr) blandt Guder og Mennesker". Ogsaa lundr har i Islandsk været brugt om et enkelt Træ. I begge Redaktioner siges det, at Skaldene herefter betegne Guldet som „Glasers Løv".[2]). I Skáldskaparmál[3]) er bevaret en sikkerlig ikke før end langt ind i 10de Aarhundred forfattet Strophe af „de gamle Bjarkemaal", hvor Guldet er kaldt „Glasers straalende Løv". Navnet Glasir betegner „den straalende".

Glaser er altsaa ligesom Lærad et vidunderligt Træ, der staar ved Valhal. Disse to Mythebilleder er beslægtede; men om de to Træer er identiske, ved vi ikke, thi vi har ingen

[1]) Sn. E. I, 340, Kap. 34 = II, 356.

[2]) barr Glasis eða lauf hans i cod. U., barr eða lauf Glasis i cod. reg. og Worm.

[3]) Kap. 45 Sn. E. I, 400, jfr. II, 321: Gláeis glóbarri. Metret taler snarest for, at a her er langt.

Kundskab om, hvorvidt Glaser og Lærad er opstaaede eller indføiede som Led af samme mythiske System.

Schullerus[1]), hvis Opfatning her mødes med min, antager, at Træet med det gyldne Løv foran Valhal, ligesom flere Forestillinger om Valhal, stammer fra Kristendommen, særlig fra Johannes's Aabenbaring, som nævner Livsens Træ i det himmelske Jerusalem, midt i Guds Paradis. Hertil henfører Schullerus[2]) ogsaa Motiver, som forekomme i et siebenbürgisk (oprindelig maaske mellemtydsk) Sagn, hvor en Graver, som er ført til de Dødes Rige, der ser det himmelske Slot, de Saliges Boliger, en fager Egn og et Træ med gyldne Blade. Det fra Bibelen stammende Livsens Træ bærer i andre kristelige Sagn gyldne Æbler.

Navnet Glásir, Glasir eller Glæsir fremtræder ogsaa i andre Forbindelser knyttet til nordiske Forestillinger om et Lyksalighedens Land.[3]) Af disse fortjener navnlig at fremhæves Sagnet om Gudmund paa Glases- eller Glæses-Voldene, i hvis Land Udødeligheds-Ageren er.

Dette Sagn, paa hvis Behandling jeg her ikke skal gaa ind, er paavirket baade af de kristelige Forestillinger om Paradis og af de græsk-romerske Fortællinger om Elysium og Hyperboræerne.[4])

Inden jeg forlader Billedet af Yggdrasels Ask med dens Dyr, navnlig saaledes som de i Grímnismál optagne Stropher fremstille det, og inden jeg slipper Spørgsmaalet om de forskjellige Elementer, som kan have virket med til dette Billedes Tilblivelse, maa jeg nævne, at Jacob Grimm (Mythol. 758 f.)

---

[1]) Paul-Braune Beitr. XII, 266 f.

[2]) S. 269.

[3]) Glasislundr Helg. Hj. 1 (med kort a) i samme Strophe som Munarheimr d. e. det lystelige Bosted.

[4]) Jfr. Rydberg Undersökningar i germansk mythologi S. 234 ff. og min Afhandling „Iduns Æbler" i Arkiv for nord. Filol. V, 1ste Hefte, S. 11 ff., navnlig S. 13—26.

med dette har sammenstillet en østerlandsk Parabel. „I den arabiske Calila og Dimna sammenlignes Menneskeslægten med en Mand, som, idet han flygter for en Elefant, skjuler sig i en dyb Brønd. Oventil holder han sig med Haanden fast i en Busk, nedentil sætter han Fødderne paa en smal Græstorve. Da han staar i denne angstfulde Stilling, ser han to Mus, en sort og en hvid, gnave paa Buskens Rod, medens en forfærdelig Drage i Dybet under hans Fødder opspærrer sit Gab. Oventil ved Brøndens Rand venter Elefanten og fra Brøndens Væg stikker frem Hovederne af fire Orme, som undergrave Græstorven. Men tillige drypper der fra en Gren af Busken Honningsaft, som han begjærlig opfanger med Munden. Moralen heraf er en Dadel over den Letsindighed, som Mennesket viser ved midt i den største Nød ikke at kunne modstaa Tillokkelsen af en liden Nydelse". Efter at Grimm har talt om denne Fabels vide Udbredelse i Europa, lægger han til: „Man kunde uden Betænkning antage, at en saa tiltrækkende Tradition meget tidlig i Middelalderen ogsaa kunde komme til Skandinavien, naar kun Ligheden selv var større, saa at den kunde retfærdiggjøre Slutningen om en umiddelbar Sammenhæng mellem begge Myther. Mig forekommer netop den fjærne Berørelse mellem begge at være vigtig, en nær Berørelse har ingenlunde fundet Sted. Den gammelnordiske Fabel er meget betydningsfuldere og grundigere, den østerlandske løsreven fra og sandsynlig forvansket af et for os tabt Hele. Endog Hovedideen med et Verdenstræ mangler næsten ganske i den, kun Overensstemmelsen i enkelte Biomstændigheder overrasker os, den dryppende Honning, det at der gnaves paa Roden og de fire Dyr". Blandt de enkelte Motiver, der har Lighed med det nordiske Mythebillede, kunde ogsaa fremhæves Dragen i Dybet. Parabelen ligner den nordiske Mythe, foruden i flere enkelte Motiver, deri, at Menneskelivet i begge er allegorisk fremstillet gjennem Billeder fra Vækstriget og Dyreriget, saaledes at begge fremhæve, hvad der tærer paa det forgjængelige Menneskeliv og truer det med Undergang.

Denne østerlandske Parabels Historie er senest og grundigst bleven undersøgt af Ernst Kuhn i Afhandlingen „Der Mann im Brunnen" i Festgruss an Otto von Böhtlingk (Stuttgart 1888), S. 68—76. Parabelen er bleven til i Indien. Der er den bleven udbredt blandt Brahmaner, Jainaer og Buddhister. Siden er den gaaet over til Muhammedanere, Jøder og Kristne. Gjennem Oversættelser af den græske religiøse Roman „Barlaam og Josaphat" og af den arabiske Fabelsamling „Kalilah og Dimnah" blev Parabelen kjendt og vidt udbredt i Europa. Den er efter Kuhn fra først af en bevidst Allegori, der kun har benyttet et eneste mythisk Element, nemlig et vidunderligt somadryppende Figentræ. Grimms Mening, hvorefter Parabelen skal være et forvansket Brudstykke af et tabt, væsentlig mythisk Hele, betegner Kuhn som uholdbar. Han afslutter sin Kritik med følgende Ord: „Holder man Overensstemmelserne mellem Parabelen og det nordiske Mythebillede for saa slaaende, at de ikke ogsaa kunde være fremkomne ved et Tilfælde, saa tør de efter det, som er blevet paavist om Lignelsens specielt indiske Karakter, kun forklares saaledes, at Nabofolkenes kristelige Litteratur her i nogle Punkter ikke uvæsentlig har paavirket Nordens hjemlige Tradition. Men jeg foretrækker at betragte Overensstemmelsen som tvivlsom".

Ogsaa jeg er tilbøielig til ikke at antage nogen historisk Sammenhæng mellem den oprindelig indiske Parabel og det nordiske Mythebillede. For det første synes det dristigt at forudsætte, at Parabelen fra Barlaam og Josaphat skulde være bleven kjendt i det nordvestlige Europa saa tidlig, at den kunde have paavirket norske Vers allerede i Begyndelsen eller ved Midten af 10de Aarhundred. For det andet har jeg ved de nordiske Motiver, som vise Lighed med Parabelen, i det foregaaende søgt at paavise en forskjellig Udviklingsgang. Men det er høist interessant at iagttage, at Digtningen i to vidt adskilte Lande under vidt forskjellige Naturforhold har fra forskjellige Udgangspunkter skabt allegoriserende Billeder, der frembyde iøinefaldende Lighedspunkter.

Strophen om Gjeden Heidrun hører sikkert til de oprindelige Bestanddele af Digtet Grímnismál. Strophen om Eiktyrner synes mig at være saa ensartet med Strophen om Heidrun, at jeg ikke ser fuld Grund til at skille hin fra denne. Rigtignok staar Strophen om Heidrun i en langt inderligere Forbindelse med Digtets Hovedindhold, der er Odens Guddoms Forherligelse. Thi fra Heidruns Yver faa Einherjerne i Valhal sin Drik, medens Eiktyrner ikke staar i anden umiddelbar Forbindelse med Odens Bolig, end at den ligesom Heidrun staar paa Valhals Tag. Til Strophen om Eiktyrner har de Stropher, som opregne Navnene paa de forskjellige Strømme, sandsynlig senere sluttet sig. Hvis den Hjort, der ovenfra bider af Yggdrasels Ask, er den samme som Eiktyrner, saa at Lærad er enten samme Træ som Yggdrasels Ask eller dette Træs Top, da synes Grímn. 35 at være digtet som Fortsættelse af Strophen om Eiktyrner og ikke at være overført fra et andet Digt. Dog kan Grímn. 35 være en ikke oprindelig Tildigtning; thi Enheden af Grímnismál og Fremhævelsen af Odens Herlighed træder klarere frem, naar denne Strophe, som skildrer Verdensaskens Ulæmpe og Fortærelse, ikke føies ind.

Opregningen af de Vande, der strømme fra Hvergelmer, afsluttes med Str. 29, der ligesom de øvrige Stropher med Vandenes Navne ikke synes at høre til de oprindelige Dele af Grímnismál.

Kǫrmt og Ǫrmt
ok Kerlaugar tvær
þær skal Þórr vaða
dag hverjan
er hann dœma ferr
at aski Yggdrasils.

„Kormt og Ormt og to Kjerlauger (Karbad) dem skal Tor vade hver Dag, naar han drager at dømme (drager til Tings) ved Yggdrasels Ask".

Umiddelbart herefter følger en Strophe (30), der heller ikke synes at høre til det oprindelige Digt. Den opregner

Navnene paa Æsernes Heste og synes fra først af at have været afsluttet med Ordene „disse Heste ride Æserne", men Strophen er bleven udvidet ved følgende Tillæg: „hver Dag, naar de drage at dømme (drage til Tings) ved Yggdrasels Ask". Herpaa kommer i Haandskrifterne den før behandlede Strophe om Askens Rødder og saa Strophen om Ekornen, Ørnen og Ormen. Men det kunde være muligt, at Strophen om det Besvær, Asken lider, tidligere havde havt sin Plads foran to Stropher om Ørnen, af hvilke den første nu er tabt. De i Grímnismál optagne, men ikke alle oprindelig sammenhørende og fuldstændig samtidige Stropher om Yggdrasels Ask er dog sandsynlig blevne til under ikke meget forskjellige Tider og Forhold.

Guderne drage ud for at „dømme", for at holde Ting og Ret ved Yggdrasels Ask (Grímn. 29, 30). Det var ældgammel Skik hos de forskjellige germanske Folk, at man holdt Ret under store løvrige Træer.[1]) I Tydskland var det oftest under Linde eller Ege; Grimm har ikke fundet noget Exempel paa, at Ret der holdtes under en Ask. De løvrige Træer, i hvis Skygge Ret holdtes, blev hos de germanske Folk fra ældgammel hedensk Tid, længe før kristelige Forestillinger havde trængt sig ind, vistnok jævnlig anseede for hellige. Ved disse Træers Fod var gjærne en hellig Kilde, hvor Ofringer kunde finde Sted. I Mythebilledet af Yggdrasels Ask er ældgamle hedenske Forestillinger om hellige Træer smeltede sammen med de fra kristne Folk overførte Meddelelser om Korset og Livsens Træ. Urdebrønden ved Verdensaskens Fod har paa den ene Side sit Udspring fra ældgamle germanske Forestillinger om en hellig Kilde ved Foden af det Træ, som man viste religiøs Dyrkelse, paa den anden Side fra Jordans Flod, den kristelige Daabs Vand, Kilden under Kristenfolkets Livsens-Træ. Naar man lader Guderne holde Dom ved Yggdrasels Ask, saa er dette en selvstændig nordisk Digtning, der til Gudeverdenen har overført, hvad der fra ældgammel Tid

[1]) Se herom J. Grimm Rechtsaltertümer S. 794—798.

af vor Skik blandt Menneskene, at holde Dom under et helligt Træ. Ogsaa Forestillingen om de bestemmende, afgjørende, dømmende Norner ved Urdebrønden under Asken staar hermed i Forbindelse.[1])

Naar det siges, at Menneskene bo under den ene af Yggdrasels-Askens tre Rødder[2]), og tillige, at Guderne drage ud for at dømme ved Yggdrasels Ask, saa synes de Gamle at have forestilt sig, at det er fra Midgard, Menneskenes Bosted, der tænktes som Verdens Midtpunkt, at Askens Stamme, om end ikke synlig for det legemlige Øie, hæver sig.[3])

Naar Asken tænkes som Verdenstræ, er det naturligt, at man tænker sig dens Stamme hævende sig i Jordens Midte. Saaledes plantedes ogsaa de Kristnes Livsens-Træ midt i Paradisets Have, og det Træ, som det latinske hexametriske Digt om Korset besynger, er plantet i Golgatha, som ligger i Midten af Jordens Kreds.

Skildringen af Yggdrasels Ask, som den i Enkeltheder er udført, navnlig i de i Grímnismál optagne Stropher, og de Væsener, som er knyttede til Asken, vise, at denne har været et Symbol paa den hele Verden, dog saaledes, at Tanken særlig synes at have været rettet paa Menneskets Forhold til Verdensudviklingen og til de moralske Love, som bestemme denne. Skildringen udføres gjennem allegoriserende Billeder og Motiver. Flere af disse Motiver, som er komne frem under Indflydelse fra fremmede Folk eller Lande, spores ikke i Vǫluspá, saa at vi tør slutte, at fremmed Indflydelse ved Mythen om Yggdrasels Ask ikke blot har gjort sig gjældende en eneste Gang, men gjennem fortsat Paavirkning paa de Nordboer, der stadig færdedes blandt Vestens Folk. Yggdrasels Ask er en mythisk Vækst, der har et dybt Underlag ogsaa af Tænkning og Reflexion. En saadan Vækst kan ikke være i sit fulde Omfang skudt op med een Gang, men har vistnok gjennemgaaet en Række af Udviklingsled.

---

1) Grimm Rechtsalt. 750, 798.
2) Grímn. 31.
3) Jfr. Thaasen Nord. Univ. Tidsskr. I, 3, 118.

Som dette Billede staar for os fuldt udviklet, er det i beundringsværdig Overensstemmelse med den hele Mythologis Bygning. Men Billedet af Yggdrasels Ask viser tydelig, at denne Bygning ikke er bleven udformet i alle sine Led af Nordboens Aand, førend fremmede frugtbare Ideer er faldne i hans Sjæl, har udvidet hans Blik og givet hans Fantasi, Tanke og religiøse Trang rig Næring. At det Træ, som var Odens Galge, blev Symbol paa den hele Verden, skyldes fremmed Indflydelse, thi for den kristne Middelalder var Korset, opfattet som Livsens Træ, et altomfattende Symbol. Men medens Korset som Symbol for den Kristne særlig havde Hensyn til Kristi Magt over alle Ting og til Kristendommens Udvikling, maatte hos de nordiske Hedninger denne Betydning af Verdenstræet enten falde bort eller forvandles til en Forbindelse med Oden og Æserne istedenfor med Kristus.

De i Grímnismál optagne Stropher udmale Yggdrasels Ask mere i det enkelte. I Vǫluspá, som dette Digt ligger for os, fremhæves derimod mere det væsentlige ved dette Mythebillede og overensstemmende med Digtets episke Karakter fremstilles det her i sit Forhold til den mythiske Verdens historiske Udvikling. Spaakvinden følger Træets Vækst, Liv og Betydning lige fra Verdens første Dage gjennem den bestaaende Verdensorden, da Æserne herske, til Verdens Opløsning i Ragnarok. Da Spaakvinden skal meddele det tidligste, som hun mindes, kvæder hun:

Ek man jǫtna
ár um borna
þá er forðum mik
fœdda hǫfðu;
níu man ek heima,
níu íviðjur,
mjǫtvið mæran
fyr mold neðan.[1])

[1]) Vspá Str. 2 i R og H.

„Jeg mindes Jætterne de tidlig baarne, som fordum har født mig; ni Verdener mindes jeg, ni Jættekvinder [1]), det herlige Træ med det rette Maal (det skjæbnesvangre Træ) under Muld".

Verdenstræet kaldes her mjǫtviðr.[2]) mjǫt betyder „det rette Maal". Altsaa synes mjǫtviðr efter sin Sammensætning at betyde „Træet med det rette Maal". Dette er neppe at opfatte som „Træet, der har det rette Maal (til sin skjæbnesvangre Bestemmelse)"; men snarere som „Træet, der giver det rette Maal", d. e. Træet, der har en bestemmende og skjæbnesvanger Indflydelse. Denne Opfatning støttes ved Anvendelsen af det beslægtede Ord mjǫtuðr om Mimetræet i Fjǫlsv. 22.

Fremstillingen i Vǫluspá, hvorefter Spaakvinden i Verdens første Tider mindes det herlige „Træ med det rette Maal", medens det var en Spire, der endnu ikke var skudt op over Muld, er i denne Form en selvstændig nordisk Digtning. Dog synes det ikke urimeligt at formode, at denne nordiske Digtning har havt en ydre Forudsætning i den kristne

---

1) Müllenhoff (D. Alt. V, 1, S. 89) forklarer anden Strophehalvdel saaledes: „sie kennt . . . die welt nach ihrer ganzen räumlichen ausdehnung . . . bis hinab zur Hel". Han oversætter „neun welte denke ich". Men man kan hverken betyde „denke" eller „kenne"; det betyder „mindes", „erindrer". Jeg henfører fyr mold neðan til alle Objecter i anden Strophehalvdel: „jeg mindes, at ni Verdener o. s. v. endnu var under Muld". R har iviþi, H iuidiur. Müllenhoff optager ívidi og forstaar det som „räume im weltbaume". Men det var urimeligt, at „Rum i Verdenstræet" skulde nævnes før Verdenstræet selv. Desuden kunde ikke viðr uden noget Tillæg betegne Verdenstræet, naar dette ikke var nævnt i Forveien. Ordet íviði forekommer ellers ikke, derimod íviðja som Betegnelse paa en Jættekvinde (trǫllkona) i Hyndl. 48 og i þulur i Sn. Edda. Jeg holder derfor nu íviðjur i Vspá 2 for det rette og iviþi for at skyldes Læsefeil. De ni Jættekvinder, som Spaakvinden mindes nedenfor Muld, kan være Heimdalls ni Mødre, som endnu ikke var við jarðar þrǫm „ved Jordens Rand", hvor de føde Heimdall. Det kan være rimeligt, at disse nævnes her, da Spaakvinden tiltaler alle Heimdalls Sønner. I Grott. 11 omtales (andre) Jættemøer, som opfostres under Jorden, og mulig skal vetr niu her ikke forstaaes som „ni Vintre", men som „ni Vætter".

2) Versemaalet viser, at det er feilagtigt i Vspá 2 at forandre mjǫtvið til mjǫtuð eller omvendt i Fjǫlsv. 22 mjǫtuðr til mjǫtviðr.

Middelalders Digtning, der fortæller om Korsets Træ lige fra vor Jords første Dage af, da Kjærner eller en Kvist fra Paradisets Træ blev nedlagt, for at deraf siden kunde skyde op et Træ, som i Tidens Fylde skulde blive til Kristi Kors. Og efter den kristelige Legende har Dronningen af Saba eller Sibylla seet og erkjendt det skjæbnesvangre Træ længe, førend det blev brugt til Kors. Ligesom Verdenstræet i Vǫluspá 2 har Epithetet mæran „herlig", saaledes kaldes Korset i angelsaksisk Digtning þæt mǽre treó, mǽrost beáma.

I den bestaaende mythiske Verdensordens Nutid fører Spaakvinden Yggdrasels Ask frem i de foran behandlede to Stropher Vspá i cod. reg. 18 og 19, hvori hun omtaler Asken som staaende altid grøn over Urds Kilde, hvorved de tre Norner har sit Bo under Asken.

Fremdeles kommer Forestillingen om det vidunderlige Verdenstræ til Orde i Vspá R 28 (H 24):

Veit hón Heimdallar
hljóð um fólgit
undir heiðvǫnum
helgum baðmi;
á sér hón ausask
aurgum forsi
af veði Valfǫðrs . . . . .

„Hun ved Heimdalls Lyd (Horn) skjult under det æthervante, hellige Træ; paa det ser hun øses med duggende Fos af Valfaders (Odens) Pant".

Det synes tvivlsomt, om Forklaringen af heiðvǫnum som „vant til den klare Luft" er rigtig, da Asken stadig overøses med Vand. Snarere betyder maaske heiðvǫnum „vant til Ære" om Træet, hvilket man viser Ære og Dyrkelse som helligt; jfr. heiðverðr af heiðr, Ære. Ogsaa ellers anvendes heiðr om det guddommelige. Jeg finder ikke tilstrækkelig Grund til her at opfatte helgum anderledes end som „hellig".

Heimdalls Horn, der skal kalde Guderne til den sidste Kamp mod Jætterne, er altsaa indtil denne Verdens Ende

gjemt under Yggdrasels Ask. Ogsaa her viser Verdens Skjæbne sig saaledes inderlig knyttet til Asken. Den her anførte Strophe lader, ligesom den foran behandlede, Asken blive overøst af et forfriskende Vædskeld. Men medens dette efter den tidligere Strophe hentes fra Urds Kilde, kommer det efter den her anførte Strophe „fra Valfaders Pant". Dette oplyses ved den følgende Strophe R 29, hvor Spaakvinden siger: Alt ved jeg, Oden! hvor du skjulte dit Øie. [Jeg ved Odens Øie skjult] i den herlige Mimes-Kilde. Mime drikker Mjød hver Morgen af Valfaders Pant". Det er, som det i Gylfaginning fortælles, sit Øie, som Oden har givet Mime i Pant. De to Stropher, af hvilke den ene lader Verdenstræet overøses med Vand fra Urds Kilde, den anden fra Mimes Kilde, synes, som Müllenhoff har paapeget, ikke oprindelig at kunne have hørt sammen i samme Digt. De to Stropher, der lader Yggdrasels Ask staa over Urds Kilde, synes derfor ikke fra først af at have hørt til den Vǫluspá, som vi kjende. Mimes-Mythen og Verdenstræets Forbindelse med Mime er det, som allerede i det foregaaende ytret, ikke min Hensigt i denne Afhandling at undersøge, uagtet Behandlingen af Mythen om Yggdrasels Ask da ikke kan blive fuldstændig.

At Gullenkambe (Hanen med den gyldne Kam), der efter Vspá R 42 (H 33) galer „over Aßerne" og vækker Mændene hos Oden[1]), sidder i Verdensasken, kunde man formode, fordi efter Fjǫlsv. 23, 24 en guldstraalende Hane sidder i Mimetræet; men Spaakvinden siger derom intet.

Verdensasken nævnes i Digtet paany ved Ragnaroks Frembrud. Vspá R 45 (H 39):

Leika Míms synir
en mjǫtuðr kyndisk
at inu galla
Gjallarhorni;

---

[1]) Denne Hane kaldes i Helg. Hund. II 49 Salgofnir, maaske for Salgomnir „Salvogteren" af geyma.

hátt blæss Heimdallr,
horn er á lopti;
mælir Oðinn
við Míms hǫfuð.

Skelfr Yggdrasils
askr standandi,
ymr it aldna tré,
en jǫtunn losnar.

„Mimes Sønner lege, og Verdens Ende forkyndes ved Klangen af Gjallarhornet; høit blæser Heimdall, Hornet er løftet; Oden taler med Mimes Hoved — Yggdrasels Ask skjælver staaende (men staar dog), det gamle Træ stønner, og Jætten kommer løs".[1])

Det er vistnok ved Jættens (Lokes) Rykninger for at komme løs, at Asken skjælver. Ogsaa denne Skildring af Ragnaroks Indtræden viser, hvor rigt og selvstændigt Mythen om Verdenstræet har udviklet sig hos Nordboerne, uagtet dette Træ tildels har sine Rødder i den kristne Middelalders Forestillinger. De Kristnes Livsens Træ, Korset, skjælver, men staar dog fast, dengang det bærer Kristus (efter det angelsaksiske Digt om Korset V. 38—43).

I den fornyede Verden nævner Spaakvinden neppe Yggdrasels Ask, thi naar det i R Str. 57 (H 53) heder, at Guderne paa Idevolden

um moldþinur
máttkan dœma,

[1]) Medens min Opfatning af mjǫtuðr i denne Strophe om den skjæbnesvangre Magt, som fremkalder Ragnarok, denne Verdens Ende, turde være nogenlunde sikker, er Opfatningen af kyndisk mindre sikker. Jeg ser nu deri snarest Præsens af kynda „gjøre bekjendt", der forholder sig til den ellers forekommende Form kynna, ligesom fundinn til funninn. Præpositionen at synes her neppe at angive det Tidspunkt, ved hvilket Kundgjørelsen af Ragnarok finder Sted: at synes her snarere at være brugt omtrent som i Forbindelsen kuðr at e-u, om det, hvorved (hvoraf, hvorpaa) det kjendes, at Ragnarok er forhaanden. Altsaa „ved Klangen af Gjallarhornet". Jeg foretrækker derfor galla for gamla.

saa maa dette snarest forstaaes om, at de „tale om den kraftige Jordomspænder", d. e. om Midgardsormen, og tør neppe forstaaes om Yggdrasels Ask.[1]) At Yggdrasels Ask dog ikke er bleven tilintetgjort i Ragnarok, men at den ogsaa grønnes i den gjenfødte Verden, synes baade i sig selv at være rimeligt, og herfor taler Udsagnet i Vafþrúð. 45, at det Menneskepar, hvorfra Slægterne i den gjenfødte Verden stamme, skjule sig i Hodmimes (Skatte-Mimes) Holt og nære sig af Morgendug. Johannes's Aabenbaring lader Livsens Træ voxe i det tilkommende himmelske Paradis.

Verdenstræet fremtræder endnu i Digtet Fjǫlsvinnsmál, der sikkert er yngre end de i det foregaaende behandlede mythiske Digte og synes forfattet snarest paa Island, efterat Kristendommen allerede var kjendt i Landet, af en Digter, der enten var Hedning eller dog havde levet sig fuldstændig ind i den gamle Hedendom. I dette Digt spørger Svipdag, da han staar udenfor Menglads vidunderlige Bolig, der er skildret med Træk laante fra Æsernes Hjem:

Hvé sá baðmr[2]) heitir,
er breiðask um
lǫnd ǫll limar?[3])

„Hvad heder det Træ, hvis Grene brede sig ud over alle Lande?"

Og Borgens Vogter svarer (Fjǫlsv. 20):

Mímameiðr hann heitir
en þat mangi veit,
af hverjum rótum renn.

„Mimetræet heder det, men ingen ved, af hvilke Rødder det skyder op".

---

[1]) Selv om moldþinurr „Jordtræet" som Udtryk for Verdenstræet kunde støttes ved jarðar hasla, der siden skal anføres, vilde Epithetet máttkan neppe passe godt dertil. Desuden tilhøre de andre Ting, hvorom Guderne efter denne Strophe i den gjenfødte Verden taler, Fortiden.

[2]) Haandskrifterne har: Hvat þat barr. Jfr. S. 438.

[3]) Fjǫlsv. 19.

Forfatteren af Grógaldr og Fjǫlsvinnsmál har kjendt Hávamál og andenstedś efterlignet det sproglige Udtryk i dette Digt. Der er umiskjendelig Sammenhæng mellem Udtrykket i Háv. 138: mangi veit hvers hann af rótum renn og Fjǫlsv. 20: mangi veit (fáir vitu Haandskrifterne), af hverjum rótum renn. Heraf maa sluttes, at det i Fjǫlsv. omtalte Mimetræ er det samme som det vindige Træ, hvorpaa Oden efter Háv. hang. Følgelig viser ogsaa Mimetræet i Fjǫlsv. tilbage til den Galge, hvori Kristus hang, til Korset. Forbindelsen mellem de nævnte Udtryk i de to Digte opfatter jeg snarere saa, at Udtrykket i Fjǫlsv. er en Efterligning af Strophen i Háv., end saaledes, at Strophen i Háv. senere er bleven interpoleret efter Fjǫlsv. Efterligneren har forandret det vanskelige hvers (hvis Rødder) til det enkle hverjum (hvilke Rødder). At Træet i Fjǫlsv. ikke er forskjelligt fra Yggdrasels Ask, fremgaar ogsaa af dets Navn Mímameiðr. Thi det hellige Træ overøses efter Vǫluspá med Vand fra Mimes Kilde, ligesom Verdenstræet heller ikke helt kan skilles fra Hoddmímis holt i Vafþr. At Træet i Fjǫlsv. breder sine Grene ud over alle Lande[1]), henviser ogsaa til Verdenstræet.

Omdigtningen af Grógaldr og Fjǫlsvinnsmál i Middelalderens Ballade om Ungen Sveidal (Svendal) har istedenfor Mimetræet „Linden med sine forgyldne Blade".[2]) Dette støtter den i det foregaaende antagne Forbindelse mellem Yggdrasels Ask og Glaser, der staar med gyldent Løv foran Odens Hal.

Mimetræet bærer (Fjǫlsv. 22) Frugt (aldin) ligesom Livsens Træ i Aabenbaringen. Det nordiske Digt synes her ikke at fastholde Forestillingen om Verdenstræet som en Ask. Der tillægges, som det synes, Mimetræets Frugt den Egenskab

---

[1]) Jfr. limar hans (asksins) dreifask um heim allan i Gylf.

[2]) Danmarks gamle Folkeviser udg. af Svend Grundtvig II Nr. 70 C. 25 og 26. Epithetet „forgyldne" findes kun i Opskriften C, der overhoved har bevaret den oprindeligste Sagnform. De andre Opskrifter har „Linden med sine brede Blade" eller „en Lind saa grøn" o. s. v.

at virke forløsende paa frugtsommelige Kvinder. Træet falder, siges det, ved det, som de færreste formode; hverken Ild eller Jærn fælder det. Altsaa ødelægges Mimetræet ikke ved Surts Luer i Ragnarok. I det høie Træ sidder Hanen Viðofnir [1]), veirglinsende, straalende helt af Guld. Det, som Digtet meddeler om den Maade, hvorpaa Hanen kan fældes, ligesom overhoved Forestillingen om Mimetræet og hvad dertil hører i Fjǫlsvinnsmál, staar i en saa inderlig Forbindelse med det hele Digts Indhold, at en fyldestgjørende Undersøgelse derom ikke vel er mulig, uden at Digtet i sin Helhed behandles. Denne Behandling er det ikke min Hensigt her at give.[2])

I Hávamál siges det ikke, af hvad Art det Træ var, der blev den Galge, hvori Oden hang. Men hvor i Vǫluspá og i Grímnismál Verdenstræet benævnes Odens Galge, hvilket Navn henviser til Kristi Kors, der siges det, at Træet er en Ask.

Den nordiske Mythe røber ved mange forskjellige Træk en stærk Trang til i et anskueligt og individuelt Billede at opfatte som et levende Træ den Galge, hvori Oden hang, og det er da naturligt, at Nordboerne istedenfor det ubestemte almindelige „Træ" har sat et bestemt Træ. Der kan have været flere Momenter, som virkede med til, at de gjorde det hellige Træ netop til en Ask.

---

[1]) Viðofnir d. e. Træets Ofnir. I denne Sammensætning bør man vistnok forstaa Ofnir som Odens-Navn og ikke som Slangenavn. Viðofnir nævnes blandt Betegnelser paa Hane i den versificerede Ramse i Sn. E. II 488 og II 572. Denne Ramse er herefter vistnok yngre end Fjǫlsvinnsmál.

[2]) Vǫlsunga saga fortæller om, at Kong Rerers Dronning blev frugtsommelig ved et Æble, som var sendt af Oden, og at hun da føder Sønnen Volsung. Ligeledes fortæller denne Saga om et Æbletræ, som stod midt i Kong Volsungs Hal, og hvis Grene bredte sig ud over Hallen. Om dette Sagntræ, der har flere Berøringspunkter med Mythen om Verdenstræet, har jeg talt i Anmærkningerne til min Udgave S. 193 og i min Afhandling „Iduns Æbler" i Arkiv f. nord. Filol. V, 1 ff. Mulig er det rette Navn paa Træstammen i Volsungs Hal brandstokkr d. e. Sværdstokken, den Stok, hvori Oden stoder sin Klinge ind.

Om Yggdrasels Ask heder det i Gylfaginning, at det er det største af alle Træer og at dets Grene rage op over Himmelen, ligesom man om Korset og det dermed identificerede kristelige Livsens Træ sagde, at det ragede op til Himmelen. Da saaledes det Træ, der var Odens Galge, nødvendig maatte opfattes som det høieste af alle Træer, var det naturligt, at Nordboerne gjorde det til en Ask, eftersom Asken er et af de høieste Træer i Norden. Da jeg snarest tænker mig Yggdrasels-Mythen tilbleven blandt Nordboerne i det nordlige England, kan det efter Meddelelse fra Prof. Dr. Schübeler nævnes, at Asken i England baade i Høide og Tykkelse kappes med Egen. Selv i det nordlige England finder man ikke sjælden Asketræer, som er 70—90, ja endog 100 Fod høie. I Nærheden af Morpeth i Northumberland, hvor Asken gror meget yppig, er der mange smukke og statelige Aske-Træer.[1])

Da det første Menneskepar skabes af to Træer, turde man have sat deres Oprindelse i Sammenhæng med Verdenstræet. De Gamle kunde da tillige have tænkt sig en Forbindelse imellem det, at Verdenstræet er en Ask, og at den første Mand heder Ask. Paa den anden Side synes der at være en ikke tilfældig Lighed mellem den nordiske Mythe, hvorefter det første Menneskepar er skabt af to Træer, og den græske hos Hesiod forekommende Fortælling, hvorefter Zeus skabte den tredie Menneskeslægt, Kobberslægten, af Asketræer (ἐκ μελιᾶν)[2]). Palaephatus, en græsk Mythograph, hvis Skrift „Om utrolige Ting" blev meget læst i den græske Litteraturs Forfaldstid, begynder Kapitel 36 „Om Skabelse af Asketræer" med følgende Ord: „Man siger, at den første Menneskeslægt er skabt af Asketræer".

Men til at Verdenstræet hos Nordboerne er blevet en Ask, har vistnok den Omstændighed sikrere eller i væsentligere Grad bidraget, at man i Norden, som vi sikkert maa antage,

---

[1]) P. John Selby: A history of British forest-trees, London 1842, S. 85. Om Asken i Norge se Schübeler Viridar. norveg. II. S. 82—84.

[2]) Grimm, Myth.[3] 538 minder ved Askr herom. Westermann Scriptores poet. Graeci S. 299.

allerede førend kristne Mænds Meddelelser om Korset fik Indflydelse paa Nordboernes mythiske Forestillinger, kjendte og dyrkede hellige Asketræer. Hyltén-Cavallius (Wärend och Wirdarne I, 142 f.) beretter, at der indtil den nyeste Tid i Værend i Smaaland næsten ved hver Gaard har været et helligt Træ, en gammel Lind, Ask eller Alm, som kaldtes Vård-träd eller Bos-träd, og hvori man troede at Gaardens Skytsaand havde sit Bo. Disse Træer maatte ikke skades, ja der maatte ikke engang brydes et Løv af dem. Et saadant helligt Træ, gamla Wislanda-asken, er afbildet hos Hyltén-Cavallius paa anførte Sted.

Strelow Cronica Guthilandorum (Kjøbenhavn 1633) S. 215 fortæller, at der paa Varebjærg paa Gotland stod en Ask, kaldet Vare-Asken, der var grøn baade Vinter og Sommer. Hr. Iver Akselsøn lod Aar 1452 denne Ask flytte til Visborg Slot, men den visnede straks efter. „Oc paa samme sted formeentis stor Helligdom at være, bleff opreist et stort Ege Kors paa Bierget, til huilcket de gjorde deres Offer".

Fra Staffordshire i England fortælles, at Almuen holder det for farligt at bryde en Gren af Asketræet.[1]). I et Diplom fra Wessex, Aar 854 (hos Kemble Dipl. V, 103) er som Grænsemærke nævnt ad quendam fraxinum quem imperiti sacrum vocant.

Uagtet Yggdrasels Ask opfattes som et levende Træ og uagtet Mimetræet bærer Frugt, bruges dog om Verdenstræet i Grímn. 34,9, ligesom i Fjǫlsv. 20,24 Ordet meiðr, der, som jeg foran (S. 302 f.) har vist, egentlig kun betyder en ret Stang (f. Ex. om Galgen) og i prosaisk Sprogbrug aldrig betegner et levende Træ. Ogsaa dette Ord indeholder da et Minde om Galgen, altsaa om Kristi Kors.

At det kristelige Livstræs Fremstilling som en Vinranke paa nordengelske Kors ingen Indflydelse fik paa Billedet af

[1]) Grimm D. Myth.[4] 617. I England tro Zigeunerne, at Kristi Kors var gjort af Asketræ (Thiselton Dyer, English Folk-Lore S. 34); men dette staar neppe i nogen særlig Forbindelse med det, at Træet, hvori Oden hang, var en Ask.

den nordiske Hedendoms Verdenstræ, som ellers blev paavirket af hine Mindesmærkers Fremstillinger, det er naturligt nok, da Vinranken for Nordboerne var et fremmed Træ.

VI.

Den islandske Skald Hallvard Háreksblesi henvender sig omkring Aar 1030 til Knut den mægtige af Danmark paa følgende Maade[1]): „Ingen Fyrste er nærmere Gud end du und jarðar hǫslu, under Jordens Hasselstang". Dette Udtryk betegner „paa den hele Jord". Vigfusson i sin Ordbog synes at sætte det i Forbindelse med Brugen af hǫslur, Hasselstænger, til Begrænsning af en Kampplads, saa at det egentlig skulde betegne „inden Jordens Grænser". Dog synes herimod at tale baade Præpositionen und „under" og Entalsformen hǫslu, „Hasselstang". Gislason[2]) forklarer derimod und jarðar hǫslu som „under Verdenstræet (Verdenstræets, Yggdrasels Krone)". Det Digt af Hallvard, hvori det nævnte Udtryk forekommer, er et kunstigt i dróttkvætt forfattet Skaldedigt.

Et Udtryk, som maa staa i historisk Sammenhæng med und jarðar hǫslu, og som i Mening ikke er forskjelligt herfra, læses mærkelig nok paa Rök-Stenen i Østergøtland, hvis Indskrift synes at være indhuggen omkring Aar 900 eller i første Halvdel af det 10de Aarhundred. Runerne er indhugne til Minde om en afdød ung Helt Vaamod. Med den Del af Indskriften, der er skreven med den ældste Rækkes Runer, synes at begynde et Afsnit, hvori Vaamods Seirvindinger vidt om paa Jorden prises. Den med den længere Rækkes Runer skrevne Langlinje afsluttes med de hidtil ikke rigtig læste eller tolkede Ord igold ind góanak hosli, hvilke jeg tænker mig udtalte som ýgǫld ynd góanak hǫsli. Dette

---

[1]) Sn. Edda I 516.

[2]) Aarbøger f. nord. Oldk. 1868 S. 359—365.

forstaar jeg som „skrækindjagende Mandskab under Jordens Hasseltræ" det er „Fiender rundt om paa den hele Jord".[1]) Det oldsvenske Udtryk ynd góanar hǫsli synes mig ensbetydende med det oldislandske und jarðar hǫslu. Istedenfor „Hasselstang" staar paa Røk-Stenen hosli „Hasseltræ".[2]) Dette Ord „Hasseltræ" støtter Gislasons Mening, hvorefter Udtrykket er at forstaa som „under Verdenstræets Krone". Forestillingen om Verdenstræet som et Hasseltræ kan de Gamle mulig have sat i Forbindelse med den Skik at begrænse Kamppladse ved Hasselstænger, saa at de tænkte sig mythiske Kamppladse omgivne af Hasselkviste, der skares af det mythiske Hasseltræ.

Det poetiske Udtryk ynd góanar hǫsli er vistnok ikke skabt af den Mand, som har forfattet Røk-Stenens Indskrift; men han har sandsynlig laant det fra et paa hans Tid vel kjendt Kunstdigt. Udtrykket ynd góanar hǫsli kan have dannet en Verslinje i et i málaháttr forfattet Digt. Hvis min Opfatning af Udtrykket paa Røk-Stenen er rigtig, godtgjør dette, at Forestillingen om et Verdenstræ ikke var ukjendt i Sverige. Den særlige Form, hvorunder denne Forestilling paa Røk-Stenen forekommer, maa skyldes den samme kunstpoetiske Tradition, der her ogsaa har været den islandske Skald Hallvards Kilde.

Til den Beskrivelse af det hedenske Tempel i Upsala, som Adam af Bremen (lib. IV cap. 26) i 2den Halvdel af 11te Aarhundred meddeler, er føiet følgende Ord (Schol. 134): Prope illud templum est arbor maxima late ramos

[1]) Røk-Stenen har en egen Rune for nasalt a. góanaʀ „Jordens" forudsætter en Nominativ góon, der er afledet af gó, hvis Genetiv gaoaʀ d. e. gawaʀ forekommer i samme Linje paa Røk-Stenen, sandsynlig i Betydningen „Landskabets". Af samme Ord er det oldnorske Slangenavn Góinn afledet.

[2]) At der maa læses igold ind og hosli, og ikke, som jeg tidligere (hos Schück Svensk Literaturhistoria første Hefte S. 28) har læst, ugold und og hoslu, haaber jeg at skulle bevise i en Afhandling om Røk-Stenen, som nu er under Pressen. Dativen hosli er opstaaet af *hasule.

extendens, semper viridis in hieme et aestate, cujus illa generis sit, nemo scit. Ibi etiam est fons, ubi sacrificia paganorum solent exerceri et homo vivus immergi. Qui dum non invenitur ratum erit votum populi.

Denne Skildring af det hellige Træ ved Templet i Upsala viser vistnok, som navnlig Thaasen i Nord. Univ. Tidskr. II, 3, S. 104 og Müllenhoff (D. Alt. V, 1, S. 104) har fremhævet, flere Ligheder med de norrøne Digtes Skildring af Yggdrasels-Askens og af Mimetræets Udseende. Upsala-Træet er arbor maxima, men dette betyder vel „et meget stort Træ" og ikke „det største Træ". Det breder sine Grene vidt ud, medens det nordiske mythiske Træ breder sine Grene ud over den hele Verden, over alle Lande. Upsala-Træet er grønt baade Vinter og Sommer; dette stemmer overens ikke blot med Udtrykket „den staar altid grøn" om Yggdrasels Ask, men ogsaa med, hvad der fortælles om Vare-Asken paa Gotland. Hvorvidt Udtrykket om Upsala-Træet, at ingen ved, af hvad Art det er, indeholder samme Mening som Udtrykket om Mimetræet, at ingen ved, af hvilke Rødder det skyder op, synes tvivlsomt. Ligesom Verdenstræet staar ogsaa Upsala-Træet over en hellig Kilde; men naar det om Kilden i Upsala heder, at man i den nedsænker levende Mennesker som Ofre, da finder dette intet Tilknytningspunkt i Mythen.

I den norrøne Mythe om Verdenstræet har jeg fundet en Sammensmeltning af hjemlige, ældgamle germanske Forestillinger om hellige Træer, der vokste over hellige Kilder, med kristelige Forestillinger om Livsens Træ og den Galge, hvori Kristus hang. Der er nu vistnok intet, som taler imod, at man har tænkt sig det hellige Træ ved Templet i Upsala som Afbillede af et himmelsk Træ. Men paa den anden Side maa det fremhæves, at der i de Ord, der er os meddelte om Træet i Upsala, ingen bestemt Antydning er til Forestillingen om et Verdenstræ, langt mindre til den særlige Mythe om Odens Hængning, der først gjør den hellige Ask til Yggdrasels Ask.

Man har villet finde det mythiske Verdenstræ fremstillet paa Ockelbo-Stenen i Gestrikland i Sverige, der er beskreven og aftegnet hos Kempff „Bild- och Runstenen i Ockelbo“ (Gefle 1887). Omtrent en Trediedel af Stenens Fremstilling er nu udslidt, men der haves en ældre Beskrivelse af dens Billeder ved Gestrin, hvilken er gjort paa en Tid, da Stenens Fremstilling endnu ikke var saa skadet som nu. Mindesmærket er nu i Stockholms historiske Museum.

Stenens Indskrift, der er fra 11te Aarhundred, mulig fra dettes Midte, er anbragt i en Ormslyngning. Fra det Rum, hvor Ormslyngningens Hoved og Stjert er sammenbundne, skyder et stiliseret mangegrenet Træ op, der indtager Stenfladens Midte. Øverst i Træet sidder paa en ret opadgaaende Gren, en Fugl. Paa hver Side har Træet tre Grene, af hvilke den midterste deler sig i tre Kviste. Ved Træets Fod til høire sidder en Mand, som med den ene Haand holder i den nederste Gren og i den anden Haand holder en Ring.

Træet forestiller efter Viktor Rydberg (hos Kempff S. VII ff.) Verdenstræet, og Fuglen i dets Top er efter ham Hanen Gullenkambe eller Vidovner. Ormen paa Stenen bliver da Nidhogg, som nedenfra gnaver paa Yggdrasels Ask. Den ringbærende Person er efter Rydberg Mimer, som efter ham i Sólarljöd 56 skal være kaldt Baugreginn „Ringregen.“

Over Manden med Ringen er fremstillet et firføddet Dyr med et eneste Horn. To af dets Ben er korsede og i Krydsningen sammenholdte af en Ring. Det ene af de hinanden krydsende Ben træder paa en af Træets Grene, det andet paa Ormens Snude. I dette Dyr ser Rydberg en Repræsentant for de hornede Dyr, der bide af Verdensaskens Skud.

I Høide med den ringbærende Person, men paa venstre Side af Træet staar vendt mod dette en Mand i sid Klædning og med begge Hænder bærende et Horn. Han forestiller efter Rydberg Lodur. Bag denne Person staar en høibenet Fugl paa ett Ben med det andet Ben trukket op, saa at kun Foden deraf viser sig. Fra Fuglens Hoved skyder en Gjen-

stand ud, der ligner et Æg paa en Ten. I denne Fugl ser Rydberg Høner. Over Fuglen sidde to Mænd ved et Bretspil. Rydberg finder her det gyldne Tavlspil, hvormed Guderne spillede paa Idesletten. Over Bretspillet er afbildet en foroverbøiet Person, hvori man har troet at se en Kvinde med en Saks, efter Rydberg den ene af Nornerne, Urd. Over denne Person er fremstillet i en firhjulet Vogn en Mand, der med tre Tømmer kjører et firfødbet Dyr, som efter Gestrin er en Buk, men hvis Horn nu ikke kan sees. Det er da naturligt, at Kempff i ham ser Guden Thor.

Til høire for Træet over det hornede Dyr er afbildet en mindre, omtrent som Hornbæreren klædt Mand. Han har i sin Haand en Stav, som det synes, med en Krog ovenil (efter en anden Tegning et Spyd). Til høire for denne mindre Mand er en større, af hvem nu kun det ene Ben og Ryggen er levnet. Aller øverst, hvor Gestrin har tre Mænd, viser sig nu af en anden Mand et Ben og desuden en Arm, der holder et Sværd, som har været stukket igjennem den sig slyngende Orm.

Man maa efter mit Skjøn være meget forsigtig med Forklaringen af slige Billeder paa gamle Runestene. For det første er Billederne ofte meget utydelige, og saaledes tildels paa Ockelbo-Stenen. For det andet kan man sjælden stole paa, at slige Billeder er aldeles nøiagtig gjengivne i de udgivne Tegninger, selv om stor Omhu ved disse er anvendt. For det tredie er den Kunst, med hvilken Billederne er udførte, ofte saa ufuldkommen, at det kan være meget vanskeligt, ja umuligt med Sikkerhed at bestemme, hvad de enkelte Gjenstande skal forestille. Fremdeles maa erindres, at slige Fremstillinger ofte er Efterligninger af Billeder paa andre Stene, hvilke ikke behøve at have været i alle Dele rigtig opfattede af Efterligneren. Endelig er det ikke nødvendigt, at Billederne paa en og samme Flade fra Indholdets Side danne en sand Enhed.

Den Enkelthed paa Ockelbo-Stenen, som med størst Sikkerhed synes at kunne forklares, er den Mand, som stikker et

Sværd igjennem Ormen.[1]) Thi det synes ikke vel at kunne betvivles, at denne Mand, uagtet han er indenfor Ormslyngningen, skal forestille den samme Sagnhelt som den Mand udenfor Slyngningen, der paa Ramsundsberget i Södermanland stikker et Sværd gjennem Ormen. Det er altsaa, som Kempff antager, Sigurd Faavnesbane, der paa Ockelbo-Stenen, ligesaavel som paa Ramsunds-Berget, gjennemborer Ormen.

Hvis Thor, som kjører med sin Buk, ved Siden heraf er fremstillet paa Ockelbo-Stenen, godtgjør dette, at Billederne paa denne Sten ikke henviser til et eneste mythisk Sagn, men til flere. Herved bliver Forklaringen vanskeligere. Træet med Fuglen i sin Top paa Ockelbo-Stenen synes mig snarest, som ogsaa Kempff mener, at skulle forestille det samme som Træet med to Fugle paa Ramsundsberget, det vil sige, det Træ, hvori de til Sigurd kvidrende Fugle sidde. Jeg tør dog ikke ganske afvise Muligheden af, at Træet paa Ockelbo-Stenen skal, som Rydberg mener, forestille Verdenstræet med den deri siddende Hane. Men de fleste øvrige Enkeltheder af Rydbergs Forklaring synes mig enten høist usikre eller ligefrem forfeilede.

Det hornede Dyr til høire for Træet ligner, som Rydberg selv bemærker, mest en Enhjørning. Dette kunde tyde paa Indflydelse af den kristelige Kunsts Symbolik. Rydbergs Tolkning af Manden i fodsid Klædning til venstre for Træet som Lodur grunder sig paa en feilagtig Afbildning, der har en Phallus istedenfor et Horn. Fuglen til venstre for denne Mand synes mig sikkert en Hane, og intet berettiger os til i denne Hane at se en Repræsentant for Høner.

[1]) Lignende Fremstilling findes paa flere Stene, saaledes paa Gok-Stenen i Södermanland (C. Säve, Sigurdsristningarna) og Dræfle-Stenen i Upland (Bautil 660, Dybeck Folio I, 292). Paa et Fragment af en Ornamentsten, funden 1885 paa Tanberg i Norderhov, Ringerike, sees efter Meddelelse af Professor Rygh et Sværd stukket ind i Halen paa et Dyr. Sværdets Haandtags Form tyder snarest paa 11te Aarh. Sværdet føres ikke af noget Menneske. Sandsynligvis er Fragmentet et Stykke af en Runesten, men ingen Runer findes paa det.

Den foroverbøiede Person, hvori man har seet en **Kvinde** med en Saks, synes mig at kunne være en Mand med en Tang. I saa Tilfælde turde man deri formode en Smed (Regen?), som bøier sig forover under Smedningen. Den Forestilling, som Rydberg her forudsætter, at Skjæbnegudinden med en Saks afklipper Livstraaden, er ikke paavist som gammelnordisk.

Endelig synes det ikke urimeligt, som Kempff formoder, at det er Andvare-Ringen, der bæres af Personen til høire for Træet.

To andre Stene i Gestrikland, der sikkert er fra kristelig Tid, har Billeder, som aabenbart er beslægtede med Ockelbo-Stenens.

Paa Fernbo-Stenen (Bautil 1092) er afbildet et stiliseret Træ, der nedentil gaar over i et Kors. Hvis man paa Ockelbo-Stenen ser Verdenstræet, maa man altsaa paa Fernbo-Stenen se en Forening af det hedenske Verdenstræ med de Kristnes Kors. Til venstre for Træet paa Fernbo-Stenen staar vendt mod dette en Mand, der i den ene Haand holder en Ring. Til venstre for ham, men lidt høiere oppe er afbildet en Hane. Denne støtter den Mening, at den tilsvarende Fugl paa Ockelbo-Stenen er en Hane.

Til høire for Træet paa Fernbo-Stenen sees vendt mod Træet med udstrakte Arme en Person i fodsid Klædning; til høire for ham er en Hund. Under denne sees Bagdelen og de to Bagben af et Dyr, hvis øvrige Legeme er udslettet. Over Træet er afbildet tre staaende Personer, der oventil nu sees ufuldstændig, fordi Stenen her er afbrudt. Den midterste synes at have et Sværd ved Siden. De to andre Personer, der er vendte imod ham, holde i Haanden noget, som nedentil ender i en ret Stav.

Paa Aarsunda-Stenen i Gestrikland (Bautil 1096) er, ligesom paa Fernbo-Stenen, afbildet et Kors, der oventil gaar over i et stiliseret Træ. Øverst i dette er en Gjenstand, der snarest ser ud som et siddende Menneske. Til høire for Træet med Armene udstrakte imod dette er en Mand afbildet.

Flere svenske Runestene i Upland har billedlige Fremstillinger, som, uagtet de ialfald ikke staa i nogen umiddelbar Forbindelse med Forestillingen om Verdenstræet, her kan nævnes, fordi Billederne berøre Fremstillinger, som i de foregaaende Undersøgelser er omtalte.

Paa Runestenene hos Dybeck Sverikes Runurkunder I Nr. 37 og 46 række de to Orme, i hvis Slyngninger Indskrifterne er anbragte, den ene ovenfra, den anden nedenfra, sine Snuder frem mod det mellem dem værende Kors. Uagtet Ormene paa disse Runestene kun er afbildede for i deres Slyngninger at faa anbragt Runeindskrifterne, kunde det være muligt, at vi her havde en Efterligning af Billeder paa vesterlandske Stene fra kristelig Tid, paa hvilke Orme, der vendte sine Snuder mod Korset, var fremstillede. Se om saadanne Billeder her foran S. 457 med Anm.

Paa Stenen hos Dybeck I Nr. 266 (Bautil 567) er afbildet to firføddede Dyr, der ligne Hinde, med lange Øren, et Dyr ved hver Side af den rette Runestav, paa hvilken et Kors er anbragt. De sætte Munden op til Korset, som om de aad deraf. Fra det ene Dyrs Hoved udgaa ornamentale Slyngninger. En beslægtet Fremstilling sees paa Stenen hos Dybeck I 273 (Bautil 363). Man kunde være fristet til at søge en Forbindelse imellem denne Fremstilling og udenlandske kristelige Billeder, til hvilke man kunde tænke sig, at Mythebilledet med Hjortene ved Yggdrasels Ask viste tilbage. Jevnfør om dette mine Bemærkninger ovenfor S. 473—476. Men en saadan Forbindelse lader sig, saavidt jeg ser, ikke paavise eller ved bestemte Kjendsgjerninger gjøre sandsynlig.

I forskjellige billedlige Fremstillinger fra andre Lande i og udenfor Norden har flere Oldgranskere villet finde Verdenstræet eller Yggdrasels Ask gjengivet, men uden at de i vedkommende Billeder har kunnet sikkert paavise nogensomhelst Enkeltheed, der bestemt henviser til det nordiske Mythebillede og til dette alene. Paa Gosforth-Stenen i Cumberland har

[redacted]

Stephens (Aarbøger f. nord. Oldkynd. 1884 S. 11 og 26) villet finde det nordiske Verdenstræ afbildet. Men intet godtgjør efter min Mening Rigtigheden af denne Opfatning; man kan ikke engang med Grund paastaa, at vedkommende Billede eller Ornament er overført fra den nordiske Hedendom. Ligesaalidet kan jeg paa Stenkorset fra Dearham Kirkegaard i Cumberland finde nogetsomhelst, som er karakteristisk for det nordiske Verdenstræ, og som skulde kunne godtgjøre Rigtigheden af Stephens's Mening (Aarbøger 1884 S. 27), at vi her har „det hedenske Yggdrasil som Sindbillede paa Kristus, der opholder alt, hvad der er til" [1]).

Worsaae (Nordens Forhistorie, Kjøbenhavn 1881, S. 106) finder i den Fremstilling, som sees paa det med Indskrift forsynede, ved Gallehus fundne Guldhorns 3die Ring fra oven, Slangen Nidhogg, der gaber mod Yggdrasels Ask, og tilvenstre for Slangen Hjorten ved Yggdrasel. Men Worsaaes Forklaringer af Billederne paa Guldhornet, hvorved han sætter disse i den nøieste Forbindelse med den i Snorres Edda foreliggende Form af den islandske Mythologi, synes mig overhoved ubeviste, og hvad særlig den ovenfor nævnte Fremstilling angaar, synes det mig meget tvivlsomt, om den Gjenstand, der opfattes som Yggdrasels Ask, skal forestille et Træ. Denne Gjenstand bestaar af to fra hinanden vendte, men i Midten forenede Halvcirkler, mellem hvilke der skyder op en ret, oventil tilspidset Stav. Denne Gjenstand med den derunder værende Slange viser en maaske ikke tilfældig Lighed med en Fremstilling paa en skotsk, meget yngre Billedsten hos Stuart Sculptured Stones of Scotland, vol. I, pl. XL 2, hvor man ser to fra hinanden vendte, men i Midten forenede Halvmaaner og ved Siden af dem en Slange. Det synes da muligt, at den Gjenstand paa Guldhornet, hvilken man har opfattet som Yggdrasels Ask, ligeledes har været ment

[1]) Sophus Müller (Aarbøger 1880 S. 201) nævner det som en forældet og uvidenskabelig Opfatning, at Cahier og Martin (Mélanges d'archéologie 1 S. 91, 4 S. 189) paa kirkelige Gjenstande fra romansk Tid finde fremstillet „Midgardsormen, Tyr, Fenrisulven og Yggdrasil".

som to Halvmaaner trods den mellem disse opstaaende rette Stav. Ligesaa ubevisligt finder jeg det, at det indskriftløse Horn fra Gallehus skulde, saaledes som Worsaae S. 169 mener, i den 2den Ring fra neden give en Fremstilling af Yggdrasels Ask. Fremdeles finder Worsaae (S. 159) paa en nordisk Guldprydelse fremstillet „Asken Yggdrasil, omgiven af rige, kredsformede Slyngninger, antydende, hvorledes Træets Grene række fra Jorden til Himlen". Endelig bemærker Worsaae (S. 191 f.): „Paa nogle temmelig sildige Bracteater fra Sverige, der er Efterligninger af kufiske Mynter, er Træet Yggdrasil aabenbart udpræget mellem hellige Tegn ved Bracteaternes Rande. I større Maalestok er Yggdrasil gjentaget flere Gange ved Freysmærker paa et, paa Fejø ved Lolland fundet, Sølvbæger fra det ottende eller niende Aarhundrede, som er prydet med mange sammenslyngede Ornamenter, i Træets Top sidde, paa et enkelt Sted, to Fugle, en Høg og en Ørn, medens der ved Siden er forestillet Thors Ørn, Odins Ravn og Freyas Kat". Jeg savner ogsaa her Bevis eller overveiende Sandsynlighedsgrunde for, at de nævnte Afbildninger skal forestille, hvad Worsaae i dem finder.

I Tydskland har jeg ikke fundet noget Spor af en hedensk Mythe om Wodans Hængning i Verdenstræet. Otfrids og en middelhøitydsk Gaades Ord om Korset er, som jeg foran har paavist, ikke udgaaede fra en hedensk Mythe, men ene og alene fra Middelalderens kristelige Forestillinger.

I siebenbürgiske Sagn har Schullerus i Paul-Braunes Beiträge XII, S. 256 og 258 Anm. og Schuster i Archiv des Vereines f. siebenbürg. Landeskunde N. F. IV (Cronstadt 1870), S. 270 og 277 ment at finde Spor af Wodan (Oden) som Galgernes Gud. Men hvis ikke andet kan anføres til Støtte herfor, end at en snehvid Rise („riese"), som efter et siebenbürgisk Sagn holder til i et Fjæld, har en Galge i Vaabenet, og at Djævelen i andre Sagn forekommer i Forbindelse med Galgen og hængte Mennesker (Schuster anf. St.),

saa godtgjør dette kun, hvor lidet der for mange tydske Mythologer skal til for at forbinde Nutidens tydske Eventyr og Sagn med gamle norske og islandske Myther.

Jacob Grimm har med Yggdrasels Ask sammenstillet en af Sakserne paa Karl den stores Tid dyrket „truncus ligni non parvae magnitudinis in altum erectus“, der kaldtes Irminsûl, hvilket Ord i Middelalderen er blevet forklaret ved universalis columna, quasi sustinens omnia (Grimm D. Myth. 106) eller, hvor Ordet forekommer uden umiddelbar Forbindelse med Saksernes Hedendom, ved pyramis, colossus, altissima columna (Grimm S. 104). Men Forestillingen om Irminsûl staar ikke saa nær ved Forestillingen om Yggdrasels Ask, at vi har Grund til at antage nogen historisk Forbindelse dem imellem.

Naar det gjælder, at besvare Spørgsmaalet om, hvorvidt Mythen om Yggdrasels Ask ogsaa har været kjendt udenfor Norden hos andre germanske Folk, særlig hos Tydskerne, maa man først gjøre sig Rede for, hvad der er det særegne og det væsentlige ved denne Mythe, det som navnlig udmærker den fremfor hedenske Myther hos andre Folk om vidunderlige Træer. Dette finder jeg deri, at den øverste Gud har offret sig selv ved Hængning til sig selv paa Verdenstræet, og at dette Træ derefter har faaet Navn. Naar vi i denne Forstand spørge om, hvorvidt Mythen om Yggdrasels Ask har været kjendt af de hedenske Tydskere, maa svares, at dertil intet Spor findes. Fortællingen om Odens Offerhængning paa Træet, hvorefter dette har faaet Navnet Yggdrasels Ask, den Forbindelse, hvori Offerhængningen fremtræder, og den religiøse Betydning, som tillægges den, er, som jeg maa gjentage, det sikre Bevis for, at Yggdrasels-Mythen har udviklet sig hos Nordboerne i den sidste hedenske Tid under Paavirkning af kristelige Meddelelser, og lader sig ikke paa anden Maade fyldestgjørende forklare.

Dette faste Holdepunkt giver os Ret til ogsaa ved andre Led af Yggdrasels-Mythen at antage kristelig Paavirkning, hvilket vel lader sig forene med den Opfatning, at flere æld-

gamle germanske Forestillinger om hellige eller vidunderlige Træer ogsaa har bidraget til Udviklingen af Billedet af det nordiske Verdenstræ. Flere af disse Led, som jeg holder for mindre særegne eller bevisende, kan staa i historisk Sammenhæng med Forestillinger, der forekomme hos Tydskerne og hos andre beslægtede Folk, eller vise ogsaa paafaldende Lighed med Fantasibilleder som er forefundne endog hos fjærne Folkeslag, og ved hvilke der ikke synes at være tilstrækkelig Grund til at antage historisk Sammenhæng med den nordiske Mythe. Saaledes kjender Folkedigtningen i fjærne Lande Træer, som fra Jorden eller fra Underverdenen rage op til Himmels; Træer, hvis Grene brede sig vidt ud over Jorden; Træer med gyldne Blade; vidunderlige Træer over hellige Kilder, fra hvilke der drypper en honninglignende Vædske; Træer, til hvilke Menneskenes Liv paa en eller anden Maade er knyttet; et Træ, som bærer Jorden; eller endelig et kjæmpestort Træ i hvilket en Slange kryber op for at æde Ungerne af en kjæmpestor Fugl, der har sit Rede i Træets Top. Saadanne Fantasiens Vækster har for en stor Del forskjellig Oprindelse, Udvikling og Betydning; for at komme denne paa Spor maa man i hvert enkelt Tilfælde nøie undersøge den Forbindelse, i hvilken vedkommende Vækst forekommer. Saadanne Undersøgelser ligge her udenfor min Plan, ligesom jeg til dem mangler tilstrækkelige Kundskaber; jeg skal i det følgende kun meddele enkelte Bemærkninger om nogle fremmede mythiske Forestillinger eller Eventyrtræk, som man tidligere har bragt i Forbindelse med Yggdrasels Ask, og af hvilke man har sluttet sig til Yggdrasels-Mythens Tilstedeværelse hos de hedenske Tydskere.[1])

---

[1]) Grimm (D. myth. Nachträge S. 237) meddeler et tydsk Sagn, der fortæller „von dem uralten drudenbaum auf dem gipfel des Harbergs bei Plankstellen in Franken, dass seine blätter zu zeiten goldne tropfen fallen liessen, milch aus seinen wurzeln flösse und ein von einem drachen bewachter schatz unter ihm läge. auf dem baume sässe ein großer schwartzer vogel, der wenn man den schatz heben wollte, seine flügel zusammenschlüge und sturm erregte (?)“. Men Grimm betegner selv, aabenbart med rette, dette Sagn som mistænkeligt.

Jeg skal herved helt igjennem støtte mig til rige Meddelelser fra Professor **Moltke Moe**.

Uagtet Yggdrasels-Mythen saaledes efter det foregaaende ikke kan antages at have været kjendt hos de hedenske Tydskere, finde vi dog i Tydskland Forestillinger, som svare til og staa i Slægtskabsforbindelse med de oprindelig nordiske Forestillinger, der i Yggdrasels-Mythen er smeltede sammen med fremmede, kristelige Elementer. Det nordiske Verdenstræ forudsætter saaledes, som allerede i det foregaaende nævnt, at man i Norden fra ældgammel Tid af dyrkede hellige Træer. Disse stod gjærne over hellige Kilder og i Nærheden af et Tempel eller en anden Helligdom, hvor Gudsdyrkelse fandt Sted. De hellige Træer tænktes ofte at være Bosteder for overnaturlige Væsener, hvem man tillagde en beskyttende og bestemmende Indflydelse paa Menneskenes Liv. Under de hellige Træer holdtes ogsaa ofte Thingforsamlinger. Mange Vidnesbyrd tale for, at denne i det foregaaende fremhævede Tro og Skik ogsaa var almindelig hos de hedenske Tydskere.[1])

I Norden tillagde man Yggdrasels Ask Indflydelse paa Menneskeslægtens Forplantelse og paa Børnenes Fødsel. I Fjǫlsvinnsmál 22 siges det, som det synes, om Mimetræet, at man skal tage af dets Frugt og bære det paa Ilden; derved vil Kvinder i Barnsnød blive forløste. Hermed sammenstiller Mannhardt (Baumkultus 56) den svenske Folketro, som Hyltén-Cavallius meddeler fra Småland, at Kvinder i Barnsnød slaa Armene om vårdträdet for at faa en let Forløsning, og den danske Folketro, at Hyldetræet ved Huset hjælper Kvinderne i Barnsnød.[2])

---

1) Se blandt andre Mannhardt „Der Baumkultus der Germanen", f. Ex. S. 54—58, hvor den Mening udvikles, at vårdträdet, en beskyttende Aands Træ, er Verdensaskens Urbillede.

2) Med den Virkning, som i Fjǫlsv. tillægges Mimetræets Frugt, kan paa den anden Side sammenlignes den Tro, at Frugten af Kundskabens og Livsens Træ gjør Kvinder frugtsommelige. Se min Afhandling „Iduns Æbler" i Arkiv f. nord. Fil. V, 37.

Den Indflydelse, som Yggdrasels Ask havde paa Menneskeslægtens Tilblivelse og Forplantelse, synes ogsaa udtalt deri, at den første Mand, som skabes af et Træ, heder Ask. Den paa det vindige Træ ofrede Odin falder fra Træet, spirer, vistnok i Dybet ved Mimers Kilde, og vokser som et nyfødt Barn op til nyt Liv. Herved synes den gjenfødte Odin opfattet som en fra det vindige Træ falden moden Frugt. Disse Forestillinger har, som i det foregaaende paavist, Forudsætninger i fremmede Meddelelser fra kristne Folk. Men paa den anden Side staa de i Forbindelse med ægte germanske Forestillinger om, at nyfødte Børn komme fra eller ud af Træer.

Efter tydsk Folketro i Siebenbürgen komme Børnene fra „die Bäschmoter" (der opfattes som en Djævlemoder). Hun graver dem frem under et stort, tykt Træ i Skoven eller drager dem frem af sin Brønd, der er under et stort Træ. Ofte tager hun Børnene igjen til sig, især naar de ikke er snille.[1])

I Ostfrisland og i flere Egne af Holland er det en almindelig Folketro, at de nyfødte Børn komme frem af et gammelt, stort og hult Træ dybt inde i en stor Skov, og man bruger Udtrykket „at hente Børn ud af det høie Træ (bern ut 'e héage béam helje)" for „at føde Børn" [2]). Lignende Forestillinger gjenfindes andenstebs vidt ud over Jorden.[3])

Schuster synes mig at anvende en ensidig og vildledende Methode, naar han, saagodtsom uden at se tilhøire eller tilvenstre, sammenstiller siebenbürgiske Eventyr umiddelbart med islandske Myther, som han uden videre antager for urgermanske.

---

[1]) Schuster (Archiv f. siebenb. Landesk. N. F. IX S. 251) fører disse Forestillinger tilbage til Hel. Det store Træ forstaar han om Verdenstræet, under hvis ene Rod, som gaar ned til Hel, Kilden Hvergelmer er, „fra hvilken alt Liv kommer, og til hvilken alt Liv flyder tilbage".

[2]) J. Halbertsma, Lexicon Frisicum, under Ordet béam. Paa dette Sted har Prof. Moltke Moe gjort mig opmærksom.

[3]) Sagnet om det torre Træ (i enkelte Optegnelser en Ask), der skal grønnes eller skyde op forud for et forfærdeligt Slag, skal jeg her ikke undersøge.

I et siebenbürgisk Eventyr om den stærke Hans forekommer et Træ i Underverdenen, som med sin Top rager op i Oververdenen. Hans klyver i 7 Dage op i dette Træ. Deroppe ser han et Rede med Fugleunger i. En Slange kryber op efter Træet og vil æde Fugleungerne. Disse anraabe Hans om Hjælp. Han knuser da med sin Klubbe Slangens Hoved. Den gamle Fugl kommer flyvende til og sluger Hans, da den ser ham blodig, men da Ungerne underrette den gamle Fugl om, at Hans har frelst dem, spyr Fuglen ham ud igjen skjønnere end før og bærer ham til Oververdenen. Schuster forudsætter, at dette Eventyr af Sakserne i Siebenbürgen er medbragt fra deres ældre Hjem i Mellemtydskland, og at de ovenanførte Træk i dette tydske Eventyr stamme fra en urgermansk Mythe om Verdenstræet, der har været overensstemmende med den af Islændingerne optegnede Mythe. I det store Træ, hvori Hans klyver op, ser Schuster (S. 292 f.) Yggdrasels Ask; Kjæmpefuglen i Træets Top er efter ham den samme som Ørnen i Yggdrasels Top, og i Slangen, som vil æde Kjæmpefuglens Unger, finder han Nidhogg, med hvem Ørnen lever i Fiendskab.

Men de nævnte Eventyrmotiver med Kjæmpefuglen, der bærer Eventyrets Helt, og med Slangen er ingenlunde udelukkende eller oprindelig germanske. De forekomme hos mange Folkeslag i Østeuropa og kan derfra forfølges ind i Asien lige til Indien. Motiverne er efter Moltke Moe utvivlsomt af orientalsk Oprindelse. De har gjentagne Gange fæstet sig til Persernes vidunderlige Fugl, Simurg, og allerede i Fortællingerne om den indiske mythiske Fugl, Garuda, der lever i Fiendskab med Slangerne, findes flere af de i det nævnte Eventyrtræk forbundne episke Elementer. I de forskjellige Former af Eventyrtrækket om Kjæmpefuglen og Slangen findes efter Moltke Moe langfra altid Træet; navnlig i de østerlandske Versioner er det sjeldnere. Tidligst har Træet i dette Eventyr været opfattet som stort eller kjæmpestort; først sent som et Træ, der fra Underverdenen rækker op til Himmels. Moltke Moe betragter Træet som en Konsekvens af

Fabelens episke Udformning og mener, at det oprindelig intet har havt at gjøre med det i mange Nationers Folketro forekommende Himmeltræ eller det Underverdenens Træ, der danner en Stige mellem to Verdener.

Herefter stammer altsaa det siebenbürgiske Eventyrtræk om Kjæmpefuglen, som har sit Rede i et stort Træ, og hvis Unger en Slange vil fortære, ikke fra en urgermansk Mythe, men middelbart fra en persisk eller indisk Fabel. Der er vistnok en ydre Lighed mellem dette Eventyrtræk og det islandske Mythetræk, at der i Yggdrasels Top sidder en Ørn, fra hvem Avindsord bæres ned til Slangen Nidhogg, som gnaver paa Verdensaskens Rod.[1]) Men hvis denne Lighed har sin Grund i historisk Sammenhæng, kan denne efter, hvad her er udviklet, kun opfattes saaledes, at den nordiske Mythe er paavirket af det i sin Oprindelse østerlandske Eventyrtræk deri, at den i Verdensaskens Top sætter en Ørn, som er en Fiende af Slangen ved Træets Rod. Det synes dog meget tvivlsomt, om det østerlandske Eventyrtræk har været kjendt i Vesteuropa saa tidlig, at det har kunnet paavirke det i Grímnismál forekommende Mythetræk. Jeg holder det for sandsynligere, at der her ingen historisk Sammenhæng finder Sted. Det samme er vistnok at antage med Hensyn til et hos den græske Digter Nonnos (40, 443) meddelt Sagn om den ambrosiske svømmende Ø, paa hvilken Tyrus senere byggedes. I dette Sagn forekommer følgende Træk, som flere Lærde har sammenstillet med det nordiske Mythebillede, der viser os Ørnen i Verdensaskens Top og dens Fiende Ormen ved Træets Rod: Oppe i Grenene af et Oljetræ, som er helliget til Athene, sidder en Ørn; der farer Ildgnister fra Træet, og om dette bugter sig en Slange med Øie og Øre rettet mod Ørnen. I det foregaaende har jeg for Ørnen i Verdensaskens Top og for Slangen ved dens Rod fundet andre Tilknytninger; se S. 452—473.

---

[1]) Ogsaa v. Hahn har i „Griechische und albanesische Märchen" (II, Side 257 og 297) sammenlignet Eventyrtrækket med det islandske Mythebillede.

Efter det siebenbürgiske Eventyr „Der Todtengräber im Himmel" følger en Graver med en afdød Yngling til de Dødes Rige. De komme til Paradis, der skildres som en ny Verden med en ny Himmel og en ny Sol, og Graveren ser fra Himmelslottets Vindue en stor Have med et kjæmpestort Træ. Fra dette falder tre gyldne Blade; hvert med en Times Mellemrum, som det synes ham; men i Virkeligheden hvert efter hundrede Aars Forløb. Mellem hver Gang, et Blad falder, ser Graveren tre fordømte Par.

Ogsaa dette Eventyrs Træ lader Schuster (S. 284 f.) med urette stamme fra et formentligt urgermansk Verdenstræ, der har svaret til det islandske mythiske Træ med gyldne Blade.

Moltke Moe paaviser det samme Eventyrtræk hos J. Kamp, Danske Folkeæventyr, Kjøbh. 1879, Nr. XVI S. 173 ff. „Dødningen". Her fortælles om en Levendes Besøg i de Dødes Verden; Dødningen forlod sin Gjæst ved en „mægtig stor Lind, der strakte sine Grene op over dem, og sagde, at nu skulde han, medens han sad der, passe paa at tælle, hvormange Gange Linden skiftede Blade". „Endelig, da Linden trehundrede Gange havde skiftet Blade, kom Dødningen tilbage". Manden fik vende hjem, men havde da været borte i trehundrede Aar. I en afsvækket Variant hos „Arne, 48 Fortællinger, Sagn og Eventyr indsamlede i Slagelse-Egnen", 2det Oplag, Kjøbh. 1871 S. 39, er det et Kirsebærtræ, som blomstrer hvert 100 Aar.

I dette Træ i de Dødes Verden finder jeg en eiendommelig Anvendelse af Livsens Træ i det himmelske Paradis. Det Motiv, at et levende Menneske fra Himmelslottets Vindue ser Træet, staar maaske i historisk Forbindelse med den legendariske Fortælling, at Seth, som levende Menneske, titter ind igjennem Paradisets Port og derinde ser Livsens og Kundskabens Træ. Dog vil jeg ikke paastaa, at Eventyrtrækket ligefrem stammer fra Legenden. Det kan mærkes, at Træet i det ene danske Eventyr er en Lind, ligesom Træet i den danske Vise om Sveidal er en Lind.

Moltke Moe sammenligner med Eventyrenes Træ i de Dødes Rige et hos Muselmændene forekommende Træ, der har saamange Blade, som der er Mennesker; paa hvert Blad staar et Menneskes Navn. Ved hver Fødsel skyder et Blad frem, og naar En dør, visner eller falder hans Blad.

Endnu et siebenbürgisk Eventyr lader Schuster (S. 293 f.) stamme fra et formentligt urgermansk Verdenstræ, der har været overensstemmende med Yggdrasels Ask. I Eventyret „Der Wunderbaum" ser en Gjætergut en Dag paa Marken et underskjønt stort Træ. Han klyver op i Træet, og efter ni Dages Forløb kommer han til en stor Slette med mange Kobberslotte og ved dem en Kobberskov. I det høieste Træ sidder her en Kobberhane, og ved Træets Rod rinder en Kilde med flydende Kobber. Høiere oppe i Kjæmpetræet finder Gutten tilsvarende Gjenstande af Sølv og høiest oppe af Guld. Til Slutning gaar Fortællingen over i Eventyret om Jomfruen paa Glasbjærget.

Men ogsaa ved dette Eventyr er den af Schuster antagne umiddelbare Forbindelse med et urgermansk Verdenstræ visselig forfeilet. Der er fuld Grund til at tro, at de siebenbürgiske Sachsere har modtaget fra Naboer dette Eventyr i sit nuværende Hjemland, da Eventyret efter Moe ikke er almindelig udbredt uden i det sydøstlige Europa, hvor det navnlig findes hos slaviske Folk. Dette vidunderlige Træ rager i andre Former af Eventyret op til Himmels; det fremtræder tildels som et Guldæbletræ [1]) eller som et Soltræ. I nogle Former af Eventyret faar det Menneske, som klyver op i det vidunderlige Træs Top, Undergaver deroppe, tildels af et guddommeligt Væsen. Herved komme vi over til det

[1]) Simrock og flere tydske Forfattere har ment at finde et Skud af en foregiven urgermansk Mythe om Verdenstræet i et tydsk Eventyr om et Træ, som bærer gyldne Æbler. Men dette Eventyr-Motiv findes udbredt langt udenfor de germanske Folks Omraade, og at det ikke stammer fra en urgermansk Mythe, tror jeg med Bistand af Moltke Moe at have godtgjort i min Afhandling „Iduns Æbler" i Arkiv f. nord. Filol. V, 1 ff., navnlig S. 13—19.

vidt udbredte Eventyr om Mennesket, som klatrer op til Himmels ad en Ærtestængel eller en lignende Vækst og som faar vidunderlige Gaver deroppe.

Dette Eventyr, der i senere Tid er blevet til et Løgn-Eventyr, hviler paa samme Grundlag eller gaar ud fra væsentlig samme Forestillinger som mange hos vilde eller lavtstaaende Folkeslag i forskjellige Verdensdele forekommende Sagn om, at Mennesker fra Underverdenen eller fra Jorden klatrer op til Himmels ad et Træ eller en Slyngplante. I nogle af disse Sagn vender den Klatrende tilbage fra Himmelen med velsignelsesrig Lærdom.

I Sammenhæng med de i det foregaaende omtalte Eventyr skal jeg her i al Korthed nævne den Opfatning af Yggdrasels-Mythen, som W. Schwartz[1]) i flere Afhandlinger har gjort gjældende.[2]) Han har søgt at vise, at Mythen om Yggdrasels Ask har sin Oprindelse fra Forestillingen om Solen som et Træ. Urdebrønden bliver for ham en himmelsk Regnkilde; Svanerne, der svømme i den, de flyvende Skyer, ligesom ogsaa Nornerne opfattes som Skyjomfruer. Ørnen i Asken bliver Tordenskyen. Ormene, der gnave paa Asken, skal være de bugtede Lyn, der under et andet Billede anskues som Hjorte. Ja Oden, som hang i Asken, skal ogsaa oprin-

---

[1]) Beslægtet med Schwartz's Forklaring af Yggdrasels-Mythen, men efter min Mening mindre ensidig, er den, som er fremsat af H. Pfannenschmidt „Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus", Hannover 1878, S. 137—38 og Noten hertil S. 430. Han fremhæver med Hensyn til Yggdrasels-Mythen rigtig, at den bestaar af forskjelligartede Elementer. Mythen om Guld-Æbletræet er efter ham den mythiske Formel for den livgivende Sol, medens Yggdrasels-Mythen skal have sit Grundlag i Forestillingen om Skyhimmelen som et Træ; det skal være den mythiske Formel for det livgivende Vand. I Hjorten Eikthyrner ser Pfannenschmidt Solen anskuet under et andet mythisk Billede.

[2]) Se bl. a. hans Afhandling „Der himmlische Lichtbaum" i „Zeitschrift für Ethnologi", Berlin 1881, især S. 139—184. „Die poetischen Naturanschauungen", Berlin 1879, især II 38—41. Bemærkninger af Schwartz i Steinthal und Lazarus's Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, XVIII, 412 f., XIX, 69. Navnlig: „Der indogermanische Volksglaube", Berlin 1885.

delig kun være et poetisk Billede for de hængende Skyer. Jeg kan ikke slutte mig til denne Schwartz's Opfatning. Han bedømmer ikke rigtig de mythiske Digte, fra hvilke Kundskaben om Yggdrasels-Mythen hentes. For ham er **Hrafnagaldr Óðins** og **Vǫluspá** lige gode Autoriteter. Og dog viser Sprog, Udtryk og Versemaal, at det førstnævnte af disse to Digte er fra en saa sen Tid, at det her ingen Autoritet kan have, og at det ikke kan benyttes som Kilde for Kundskab om en hedensk Mythe. Heller ikke gjengiver Schwartz overalt med Nøiagtighed Mythedigtenes Meddelelser om Verdenstræet. Han har fremdeles ikke tilstrækkelig havt Øiet aabent for den religiøse, moralske Betydning af Mythen om Yggdrasels Ask. Denne Betydning er i de Mythedigte, som nævne Asken, umiskjendelig. Hvis Forestillingen om hængende Skyer, saaledes som Schwartz antager, kunde udvikle sig til en Mythe om en Person, som blev hængt i et Træ, da maatte man vente, at denne Person var en Dæmon, en Gudernes Fiende, og ikke den øverste Gud. Ved Schwartz's Opfatning forklares det ikke, at Træet kaldes „det bedste"; man skulde snarere vente „det værste, det forbandede", naar den øverste Gud blev hængt i det. Ved den nævnte Opfatning forklares fremdeles ikke den religiøse Betydning, som tillægges Gudens Hængning, saa at han først ved at ofre sig selv til sig selv paa Træet faar magisk Kraft, ved hvilken han betvinger den hele Natur. Denne Betydning kan efter min Mening kun forklares af kristelig Paavirkning.

Men man maa ligeoverfor Schwartz indrømme, at Solen i folkelig Digtning er bleven anskuet under Billedet af et Træ, og at der af en saadan Anskuelse kunde ogsaa hos Nordboerne opstaa en Mythe, ligesom den andensteds har udviklet sig til en mythisk Digtning. Schwartz anfører en lillerussisk Gaade, hvis Opløsning er „Solen og dens Lys": „Der staar et Træ midt i Landsbyen, i hver Hytte er det synligt". Som Sidestykke hertil kan anføres følgende, allerede før trykte Gaade, som jeg har hørt i Skafsaa i øvre Telemarken:

„Dær stænd eitt tre i Billingsberje[1]) aa drjuper[2]) utivi eitt hav. Hennes greiner lyser som gull: du gjeter de 'kje idag?" Opløsningen er „Solen".[3])

Professor Moltke Moe har meddelt mig følgende Sidestykker hertil. En Variant fra Vinje i øvre Telemarken lyder: De stænd eitt tre paa Bronkeberg[4]) de skyggjer ivi hav, nappen[5]) kastar roue gull—gjet paa hot de va'![6])

Hos A. Bielenstein, 1000 lettische Räthsel (Mitau 1881), Einleitung, S. 19 er trykt følgende russiske Gaade: „Der staar en gammel Eg; paa den Eg sidder en Fugl med en Sigd. Ingen kan gribe Fuglen, hverken en Konge eller en Dronning eller en fager Mø". Opløsningen er: „Solen paa Himmelen".

Her er altsaa Solen anskuet under Billedet af en Fugl, og Himmelen er det Træ, hvorpaa denne Fugl sidder. Men Bielenstein (S. 19) formoder, at Sigden tidligere har været forstaaet om Maanen, og at Egen da har været ment som Nattehimmelen, men Fuglen som den nedgaaende Sol.[7])

Angaaende Forestillingen om et Soltræ henviser Moltke Moe fremdeles til Heinrich von Wlislocki „Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner" (Berlin 1886) No. 8.

Ogsaa andre Naturfænomener paa Himmelen eller i

[1]) Dette Navn bør neppe forklares af Dværgenavnet Billingr. I Vestergötland er en Aas ved Navn Billingen. Ligeledes heder et Fjæld i Østerdalen Bellingen d. e. Tvillingen.

[2]) Oprindeligere vistnok dríper d. e. luder.

[3]) Beslægtet er den færøiske Gaade om Solen og Solstraalerne: Strengir standa á høgum fjalli, standa út á hav; krónan er af reyðar gulli; git mar, hvat tad var (Antiq. Tidsskr. 1849—51, S. 316, No. 5).

[4]) Brunkeberg i Kviteseid Præstegjæld, øvre Telemarken.

[5]) Det er: Knappen.

[6]) En nær beslægtet Gaade hos Christie Norska Gaator, utgj. ved Kr. Janson, S. 6, No. 6: Dat stend ei stong i bratte berg og sluter (hænger ned) utyver havet med raude gull og kaapa paa? Opløsning: solstraalarne ved solarglad.

[7]) I den Form af denne russiske Gaade, som meddeles hos Ralston, Songs of the Russian People, S. 349, nævnes ikke Sigden.

Luften kan af den folkelige Fantasi anskues under Billedet af et Træ. Saaledes Regnbuen (vebögjen). Johannes Skar har i Austad, Sætersdalen, hørt følgende Gaade om Duggen og Regnbuen: Viaste vatni aa grunnaste, haagaste tre'i aa krummaste. En Gaade om Regnbuen, som kjendes i Valle i Sætersdalen samt i Mo, Vraadal og Kviteseid i øvre Telemarken, har jeg hørt i følgende Form: Dær stænd eitt tre ne mæ (eller vestafyr) aa; inkje æ' de bøkji, inkje æ' de sløkji[1]), inkje æ de tre som höggas[2]) ne maa.[3])" Fremdeles bruger Landalmuen paa fine Steder i det nordlige Tydskland Udtrykket „Wetterbaum" om lette Skydannelser, som man i Tydskland sædvanligere kalder „Windstreifen".[4]) I en lettisk Gaade findes Natten anskuet under Billedet af et Træ.

Forestillingen om Solen som et straalende Træ eller som et Træ med gyldne Blade og om Straalerne som Træets Grene, der strække sig mellem Himmel og Jord, har hos flere forskjellige Folkeslag udviklet sig til mythiske Digtninger. Af disse skal jeg her kun fremhæve de lettiske Viser, der saa omhyggelig er blevne behandlede af Mannhardt „Lettische Sonnenmythen" i Zeitschr. f. Ethnologie 1875. Den lettiske Digter synger her om en fager Rose, som plantes ved Havets Strand. Den voxser op til Himmels, dens Grene strække sig op i Skyerne, og paa Rosens Kviste stiger Mennesket op til Himmelen; der ser han Guds Søn sadle sin Fole.

I disse lettiske Viser er Digtningens indre Form, den mythiske Opfatning, meget primitiv; Digtningens ydre Form synes derimod forholdsvis sen, da Letterne vel ikke fra Oldtiden af kan have kjendt Dyrkning af Roser i et saadant Omfang, at denne Blomst kunde vælges til Bærer af den nævnte mythiske Anskuelse af Solen.

---

1) d. e. Angelica.

2) ö d. e. aabent o.

3) d. e. kan.

4) A. Kuhn Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung I, 468. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen Nr. 412, 427, 428. I „Sagen aus Westfalen" II 86 nævnes „Wetterbaum" som et Navn paa Melkeveien.

Særlig Opmærksomhed fortjener her, hvor Talen er om vidunderlige, mythiske Træer, en vældig Eg, der nævnes i den finske Folkedigtning. Se herom Kalevala, öfversatt af K. Collan; sång 2, vers 50 ff; om den har Prof. Julius Krohn givet mig Meddelelser ogsaa efter utrykte Kilder. Denne Eg spirer op saa mægtig, at den formørker Solen og Maanen samt hindrer Skyerne i deres Løb, hvorfor den maatte nedhugges af en af Havet opstigende Mand. Dette Træ kaldes „Guds Træ (puu jumalan)“. Af Egen erholdes efter en Variant evindelig Trolddom og evindelig Kjærlighed. Ved Lægning af Saar afgiver Egen den fornødne Balsom. Julius Krohn forklarer denne Eg som den Himmelen formørkende Tordensky, der kløves af Lynet. Han mener, at Bevidstheden om denne Egens Betydning endnu er levende, naar i et Par finske Sange Verset „i den store Egs Top“ har ligesom sin Forklaring i det efter den finske Folkepoesis eiendommelige Udtryksmaade paafølgende parallele Vers „paa den mørke Skys Rand“. I de estiske Sange er det store Træ, der svarer til den finske Troldoms-Eg, tildels en Ask. Hvorvidt det vidunderlige Træ i de finske Sange tildels er paavirket af det nordiske Mythebillede, maa jeg overlade til finske Granskere at afgjøre.

Jeg vil ikke benegte Muligheden af, at ogsaa Nordboernes hedenske Forfædre i ældgamle Tider har kjendt et vidunderligt Træ, der havde sin Oprindelse fra en mythisk Anskuelse af Fænomener i Luften eller paa Himmelen, som Solen med dens Straaler, Regnen eller Skyerne, og at et saadant vidunderligt Træ har været en af de hjemlige Spirer, af hvilke Yggdrasels Ask er skudt op. Men jeg savner fuldt Bevis for, at saa har været. I ethvert Fald tror jeg i det foregaaende at have godtgjort, at vi heri ikke kan søge den væsentligste og endnu mindre den eneste Forklaringsgrund til Yggdrasels-Mythen. Den ethiske Opfatning af Verdensasken, som i de os levnede mythiske Digte umiskjendelig træder frem, maa nødvendig have været bestemt ved andre Faktorer end det nævnte natursymbolske Billede.

VII.

Den Mening, at den nordiske Mythe om Odens Hængning og om Yggdrasels Ask tildels stammer fra kristne Mænds Meddelelser om Kristi Hængning, om Kristi Galge og om Livsens Træ, er ikke ny. Den har af mange Lærde, bl. a. af Jacob Grimm[1]), været modsagt og af mange forfægtet. Navnlig har P. A. Munch i „Det norske Folks Historie" I 1 (1852) S. 211—212 og i „Nordmændenes ældste Gude- og Heltesagn" (1854) S. 10 støttet den nævnte Mening ved en udførligere Begrundelse, til hvilken min foran givne Udvikling nær slutter sig. Særlig har han henvist til Strophen i Hávamál om Odens Hængning samt til Betegnelsen af Verdensasken ligesom af Kristi Kors som en Galge. Under den Forudsætning, at Mythen om Odens Hængning og om Yggdrasels Ask er af kristelig Oprindelse, staar den nævnte Mythe for Munch som et enkelt uægte Indskud i et forøvrig helt igjennem hjemligt og oprindelig nordisk mythisk System. Imod Munchs Formodning har Thaasen rettet et Angreb i en udførlig Afhandling „Er Yggdrasilsmythen af christelig Oprindelse" (1855—1856) i Nordisk Universitets-Tidsskrift I 3, S. 88—144; II 3, S. 88—109; II 4, S. 94—122. Denne Afhandling er efter mit Skjøn et skarpsindigt og betydningsfuldt Forsøg af en æsthetisk fint dannet Tænker paa fra den kristelige Religions-Philosophis Standpunkt at forklare den norrøne Mythologis Aand. Men den Paastand, fra hvilken Thaasen gaar ud, at den nyere Tids Videnskab nødig vil erkjende, at Myther nogensteds grunde sig paa Laan, lader sig ikke fastholde ligeoverfor de Resultater, som nu er vundne, f. Ex. om Udviklingen af de gamle Helleners religiøse Forestillinger og om deres Forhold til asiatisk, navnlig semitisk Gudedyrkelse.

---

[1]) Forbindelsen med kristelige Forestillinger forkastes ogsaa i to udførlige Afhandlinger af Karl Blind „The Teutonic Tree of Existence" i Frazers Magazine Jan. 1877, vol. XV pag. 101—117; „der germanische Welt- und Lebensbaum" i Sonntags-Beilag No. 5 zur Vossischen Zeitung 1882, No. 49, 61, 73, 85.

Med Hensyn til philologisk-historisk Kritik synes Thaasens Arbeide mig svagt. Denne Svaghed viser sig deri, at han i den middelhøitydske Gaade om Korset med de syngende Fugle finder et Bevis for, at Mythen om Yggdrasels Ask med dens Dyr ogsaa har tilhørt den tydske Hedendom. Den viser sig fremdeles deri, at Thaasen i Prokops Beretning om, at Thuliterne ofrede Mennesker til Krigsguden ved Hængning, og i Tacitus's Meddelelse om Hængnings-Straffen hos Germanerne finder et Bevis for, at Mythen om Odens Hængning er urgermansk. Svagheden i philologisk-historisk Kritik hos Thaasen viser sig endelig deri, at han uden Modsigelse anfører Wiborgs Mening, at Vǫluspá er fra 4de eller 5te Aarhundred, og at han uden Begrundelse dertil føier den Bemærkning, at det nævnte Digts Tilblivelse neppe tør sættes senere end 6te Aarhundred efter Kristus. Nu er vel saagodtsom Alle enige om, at Digtet ikke er ældre end 2den Halvdel af 9de Aarhundred, og de Fleste henføre det vel til 10de Aarhundred. Herved bliver hele det ydre Grundlag for Thaasens Udvikling forrykket.

Thaasen har søgt at gjendrive Munchs Mening navnlig ved en Paavisning af, at Yggdraselsmythen ikke staar i et løst og ydre Forhold til den øvrige Mythologi. Han søger at godtgjøre, at vi tværtimod i det ene Billede af Verdenstræet har den nordiske Mythologis Kjærnetanker samlede. Forestillingerne om Verdenstræet er gjennemtrængte af den samme Livsopfatning som Forestillingerne om den hele Verdens Liv, Udvikling og Undergang, og udtale med samme Anskuelighed Bevidstheden om Kundskabens og det Ondes Indtrængen i Menneskelivet og denne Begivenheds Virkning paa samme: Nødvendigheden og Tilintetgjørelsen. Ligesom den nordiske Mythologi, i Modsætning til den græske, overhoved ikke hviler i Nuet, saaledes skildres Yggdrasels Ask i Vǫluspá paa den Maade, at den sættes i Forbindelse med Odens Pantsættelse af Øiet i Urtiden og med Ragnarok i Fremtiden. Yggdrasels Historie er inderlig sammenknyttet med den hele øvrige Mytheverdens Historie.

Det synes mig uimodsigeligt, at Thaasen imod Munch har godtgjort, at Yggdrasels-Mythen ikke kan være et uægte Indskud i et forøvrigt af fremmed Indflydelse upaavirket mythisk System.

Men denne Thaasens Argumentation kan ikke modbevise den Mening, at Yggdraselsmythen tildels er opstaaet under kristelig Indflydelse, naar man erkjender, at de Kilder, fra hvilke vi øse vor Kundskab om baade Yggdrasels-Mythen og det nordiske Mythesystem overhoved, er blevne til paa en Tid, da de nordiske Folk længe og stærkt var blevne paavirkede af kristne Naboer. Thaasens Argumentation kan ikke være bindende, naar man med mig antager, at de Tanker, som har faaet stærkest Udtryk i Nordboernes mythiske Verdenshistorie i det hele, er udviklede og modnede under Paavirkning af den tidlige Middelalders Kristentro. Den kristelige Indflydelse viser sig i den mythiske Verdenshistories forskjellige Afsnit og navnlig i de Led af denne Historie, som give den sin stærkt udprægede ethiske Karakter. Den kan spores i Skildringen af Urdagene (f. Ex. Idevolden af Eden); den viser sig umiskjendelig ved Repræsentanterne for det Onde, Loke, Midgardsormen og Fenrer, ligesaavel som ved Uskyldighedens Gud Balder. Ragnaroks-Mythen, som man har kaldt det hedenske Nordens største Bedrift, kan efter min Mening heller ikke være bleven til, førend kristelige Meddelelser og Tanker havde faaet en gjennemgribende Indflydelse paa Nordboerne. Ligesaalidet kan de nordiske Forestillinger om den gjenfødte Verden være opstaaede uden Paavirkning af Kristendommen. Yggdrasels-Mythen er altsaa ikke et uægte Indskud i et af fremmed Indflydelse upaavirket, urgermansk Mythesystem. Den norrøne Mythologi, som vi kjende den af Mythedigtene og af Snorres Edda, med sin stærkt udprægede ethiske Karakter, med Balder og Loke, med Ragnarok og Muspells Sønner samt med Gimle er vistnok den nordiske Aands Skabning; men denne er ikke bleven skabt, førend Nordboens Fantasi var bleven opfyldt med Billeder fra de Kristnes Verden, førend hans Livsopfatning og Tro var

bleven væsentlig omændret og uddybet under Paavirkning af Kristendommen. Yggdrasels-Mythen er altsaa, uagtet den er opstaaet under kristelig Paavirkning, et ligesaa ægte Led af den norrøne Mythologi som Mytherne om Balder, om Loke og om Ragnarok. Alle disse Myther har suget Liv ikke blot af fremmede, men ogsaa af hjemlige Kilder. I sin fulde Eiendommelighed og som Led af et stort mythisk System er de alle ene og alene den samme nordiske Aands ægte Skabninger. De Elementer i disse Myther, som udenfra er optagne, er overalt med dristig Fantasi og kraftig Eiendommelighed ombannede i Lighed med de hjemlige Elementer.

Dette Forhold er jo ikke noget enestaaende i Mythologiens Historie. Herakles er jo f. Ex. et ægte og betydningsfuldt Led af den græske Mythologi, og i Udviklingen af Mythekredsen om ham har jo hellensk Eiendommelighed umiskjendelig aabenbaret sig. Men ligesaa utvivlsomt er det, at Herakles-Mythen gjennem mange Forbindelsesled viser tilbage til semitiske Forestillinger og semitisk Gudsdyrkelse som sin Forudsætning.

I Nordens som i Tydsklands Skove hvælvede sig over hellige Kilder fra umindelige Tider hellige Træer, der vistnok allerede i Oldtiden tænktes som Bosteder for overnaturlige, beskyttende og skjæbnebestemmende Væsener, og de overskyggede med sit Løvtag Mænd, der samledes til Tings, længe førend Vikinger havde hugget det Tømmer, som bar dem over til Britanniens Strande. Det synes ogsaa muligt, at Nordboernes Fantasi allerede i hine ældgamle Dage havde skuet et fremfor alle stort, vidunderligt og helligt Træ, som ikke tilhørte denne Jord, og at den mythiske Digtning havde slynget sig om denne Forestilling. Længe førend nøiagtigere Meddelelser om Skandinaviens Folk blev optegnede af sydlandske Forfattere, havde disse Nordens Hedninger sikkerlig ved Hængning og ved Gjennemboring med Spyd ofret Mennesker til Oden (Wodan), sin øverste krigerske Gud.

Men i det nordiske mythiske Træ, saaledes som vi nu se dette rage op i den mythiske Verden, har Safter fra frem-

mede Kilder forenet sig med dem, der steg op fra den hjemlige Jordbund, og først denne Forening har gjort Træets fulde Udvikling mulig. Først efterat Nordboerne i Vikingetiden var komne i mangesidigere Berørelse med sine Naboer, og navnlig efterat nordiske Hedninger havde fæstet Fod paa de britiske Øer, efterat de der i længere Tid havde havt krigersk og fredelig Samfærdsel med de indfødte Kristne, og efterat mange af de paa de britiske Øer bosatte nordiske Mænd havde ladet sig døbe, først efter denne Tid var det, at for de hedenske Nordboer et mythisk helligt Træ blev et altomfattende Verdenstræ, i hvilket Symbol de sammentrængte og anskueliggjorde sin mythiske Opfatning af den hele Verdens Udvikling og Forhold. Først efterat den kristelige Livsopfatning havde paavirket de nordiske Hedninger, var det, at denne Verdens Forgjængelighed aabenbarede sig i det nordiske Verdenstræs raadnende Side og i Ormen, som gnavede dets Rod, der strakte sig ned til de Dødes Verden. Først efterat Skandinaverne i Nordengland havde seet korsformede Mindesmærker med rige Ornamenter hæve sig, var det, tror jeg, at deres Digtning lod Ekornen Ratatosk i Verdenstræet bære Avindsord fra Ørnen i Træets Top til Ormen ved dets Rod. Men en gjennemgribende Betydning for den nordiske Mythe fik fremfor alt Fortællingen om Kristus, som gjennemboret med Spyd hang i Galgen, der blev et Livsens Træ, og ofrede sig selv til Gud Fader, med hvem han var Ett. Først efterat denne Fortælling i en legendarisk Digtnings Form havde lydt for de hedenske Nordboer og var bleven omskabt af deres Digtere, først derefter var det, at et nordisk Kvad vidste at fortælle om, at Oden hang i Galgen gjennemboret med Spyd og ofret af sig selv til sig selv for at vinde ny Visdom og Kraft, at han faldt ned fra Galgen og igjen stod op i fornyet Herlighed med magisk Evne til at betvinge den hele Natur; og først derefter var det, at det hellige mythiske Træ i Kunstdigtningen, men ikke i Almuens Tro, blev til Yggdrasels Ask.

Da det første Aartusind af vor Tidsregning stundede mod Enden, blev Korset plantet paa Islands og paa Norges

Strand, hvor Yggdrasels Ask tidligere havde skygget over Urds Kilde; og i det andet Aartusinds Gry blev Kristendommen efter sindige Høvdingers Samraad eller paa seierrige Kongers Bud der anerkjendt som eneraadende Statsreligion. Men den nordiske Hedendom, som den kristelige Statsreligion beseirede, havde ikke naaet sin fulde Vækst bag de høie Fjælde, som stængte for enhver Luftning fra uden, og den var ikke avlet udelukkende af hjemlig Sæd. Den havde tværtimod voxet sig stor ude i Havets Vugge, omsust af alle Vinde, gynget af Strømninger fra hver en Side, næret af Frugter fra varmere og rigere Lande, vakt til mildere, dybere Syn og til høiere Flugt af før ukjendte Røster. Den var fostret af den samme livsfriske, viljestærke og kamplystne Slægt som den, mod hvis Krigeres Raseri Bønner steg op viden om i Vesteuropas Kirker. Væsentlige og fremtrædende Bestanddele af denne nordiske Hedendom, som den kristelige Statsreligion beseirede, havde tidligere Meddelelser fra udenlandske kristne Mænd især paa de britiske Øer til sine Forudsætninger; de var en, allerede i de fremmede Meddelelser stærkt omændret og forvansket, af nordisk Livsbetragtning, Digtning og Tænkning omskabt, med hjemlige Forestillinger sammensmeltet og i hedenske Former klædt Kristendom. Fast Rod havde dog endnu dengang hos de nordiske Folk, hos Kvinder som hos Mænd, hos Almue som hos Høvdinger, mange religiøse Forestillinger, der havde fulgt Slægt efter Slægt paa Hjemmets Jordbund fra umindelige Tider. Men spredte, faa og sparsomt rindende er de Kilder, af hvilke vi kan øse umiddelbar og sikker Kundskab om Myther og Tro hos de nordiske Slægter, der har levet før Vikingetidens Mænd.

Excurs 13.

Bǫlþórs sonr og Óðrerir.

I Hávamál 140 siger Oden: „Ni kraftige Vers lærte jeg af den navnkundige Søn af Bolthor, Bestlas Fader (syni Bǫlþórs Bestlu fǫður), og jeg fik en Drik af den kostelige Mjød, øst af Odrerer".

Det siges her ikke udtrykkelig, at Oden faar Mjøddrikken af den samme Mand, som lærer ham ni kraftige Vers, og at han faar den samtidig med, at han lærer disse; men den Opfatning, at dette forholder sig saaledes, synes dog at være den naturlige. Jeg antager altsaa, at Oden, efter hvad der i Háv. 140 er Meningen, fik den kostelige Mjøddrik af den navnkundige Søn af Bolthor Bestlas Fader. Bestla er Odens Moder, og Gylfaginning kalder Odens Morfader Bǫlþorn, der var en Jætte. Den Mand, der lærte Oden ni kraftige Vers og gav ham en Drik af Odrerers kostelige Mjød, var altsaa hans Morbroder og en Jætte. Det kan ikke antages, at denne Jætte skulde være Suttung, hos hvis Datter Gunnlad Oden efter Háv. 104 f. og den i Snorres Edda fortalte Mythe fik Skaldemjøden. Thi Suttung stilles overalt, hvor han nævnes, i et saa fiendtligt Forhold til Oden, at det synes utænkeligt, at nogen Mytheform skulde have gjort ham til Odens Morbroder og have ladet ham selv villig give Oden af den kostelige Drik. Jeg antager derfor med Rydberg (Undersökningar i germanisk mythologi S. 259 og 274), at han, som lærer Oden ni kraftige Vers og giver ham en Drik af Odrerers kostelige Mjød, er Jætten Mimer, og at denne her betegnes som Odens Morbroder. I Gylfaginning Kap. 15 (Sn. E. I, 68) fortælles, at Oden kom til Mimer og forlangte en Drik af hans Kilde, som han først fik efter at have pantsat sit Øie. Efter Vǫluspá drikker Mimer Mjød af den Kilde, hvori Odens Pant er. Den i Háv. 140 antydede Mythe stemmer altsaa overens med den i Gylf. Kap. 15 fortalte og i Vspá antydede Mythe deri, at Oden af Mimer

faar en kostelig Mjødbrik; og efter begge Fremstillinger faar Oden Drikken først efter en libelsesfuld Opofrelse. Men jeg skal heller ikke her gaa nærmere ind paa Mimers-Mythen.

Navnene Bǫlþorn (efter Sn. E.; i Genetiv Bǫlþórs efter Háv.) og Bestla (dette er den rette Navneform) staa efter min Mening ikke i oprindelig mythisk Forbindelse med Navnet Mímir. De høre fra først af sammen med flere mythiske Navne, som vedrøre Odens Æt. Dette godtgjøres derved, at Navnene Bǫlþorn og Bestla danne Allitteration med Borr, Navnet paa Odens Fader, og med Buri, Navnet paa hans Farfader. Jeg skal her ikke nærmere undersøge alle disse Navnes Oprindelse, men kun antyde, at jeg i flere af dem finder Omtydninger af fremmede Navne. Bǫlþorn betegner etymologisk tilsyneladende „den slemme Torn"; þorn i Betydning „Jætte" forekommer i Eiliv Gudrunssøns Þórsdrápa (Sn. E. I, 290,2; I, 294,3). Bǫlþórs forudsætter, hvis det er mere end en Skrivfeil, en Nominativ Bǫlþórr „den slemme Thor". Men i Betegnelsen af Odens Morbroder som Bǫlþórs sonr formoder jeg en Omtydning af Polluris filius, et Navnetillæg i forvansket Form, der bruges om Saturn hos sene latinske Mythographer.[1]) Derfra er dette Udtryk gaaet over i Optegnelser paa vesterlandske Sprog; saaledes forekommer mac Polluir i den irske Fortælling om Trojas Ødelæggelse i The Book of Leinster 217 a (Togail Troi ed. Stokes S. 1)[2]). Polluris filius er neppe, som man har formodet, en Forvanskning af Telluris filius, men snarere af Poli et Telluris filius „Himmelens og Jordens Søn". At Polluris allerede af latinske Mythographer er blevet opfattet som Faderens Navn, det ser man af Myth. II, 1: Caeli vel Polluris filius.

---

[1]) Saaledes i Mythograph. Vatic. I, 102 i Haandskrifterne; Myth. Vat. II, 1; i Haandskriftet G af Fulgentius I, 2, p. 626; Myth. III, p. 156, 12, og p. 160, 16 i Hskr. H. Ogsaa codex Gothanus har p. 160, 16 efter Klussmann Polluris.

[2]) Omtydningen af Polluris til Bǫlþórs kunde hjælpes frem derved, at Navneformen Arnórr i Oldnorsk forekom ved Siden af Arnþórr. Latinske Ords p gik i germansk oftere over til b, f. Ex. oldn. bik af lat. picem. Fremmede Ords o gjengives i Oldnorsk oftere ved ǫ. Efter Genetivformen Bǫlþors kunde man danne en Nominativform Bǫlþorn, naar þorns udtaltes þors, ligesom barnsǫl er blevet til barsøl.

Navnet Óðrerir betegner i Háv. 140 Mimers Kilde eller den i Mimers Kilde værende Vædske [1]), derimod i Háv. 107 Suttungs Mjød og i Snorres Edda (I, 216) den Kjedel, hvori Skaldemjøden er. Afvigelsen mellem Háv. 140 og Fortællingen i Háv. 104—110 om, at Oden erhverver Skaldemjøden, godtgjør, at det sidstnævnte Afsnit er forfattet af en anden Digter end Háv. 140 og de Stropher, hvormed 140 hører sammen.

Jeg har tidligere godtgjort, at Navnet Óðrerir har kort e eller ø i anden Stavelse og derfor ikke kan være dannet af óðr „Sind" og hrœra „røre, omrøre".[2]) Jeg antager Óðrerir for at være en norsk-islandsk Omtydning af et i Nordengland hørt *órerir eller i dansk Form úryrir [3]), og denne antager jeg for opstaaet af *óhrørir. Dette staar i Forbindelse med oldnorsk hrørask og hrørna „blive gammel og skrøbelig", hrør eller hrer „Lig", angelsaks. hryre „Fald, Forfald", agſ. hreósan „falde". *Óhrørir, hvoraf Óðrerir er opstaaet, betegner saaledes „den (Drik), som bevirker, at man ikke bliver eller er gammel og skrøbelig." Paa lignende Maade formoder jeg, at Mandsnavnet Rerir i Vǫlsunga saga og i Snorra Edda (I, 26) forudsætter en dansk Navneform, der i Islandsk skulde have lydt *Hrerir. Nordboerne har sandsynlig tænkt sig, at Kongen bar dette Navn, fordi han blev en gammel Mand, inden han ved Odens Hjælp fik Barn. Hermed vil jeg ikke have benægtet Muligheden af, at Rerir, *Hrerir er Omtydning af en fremmed Navneform af forskjellig Oprindelse.[4])

[1]) Egentlig betegner ausinn Óðreri „øst med Odrerer".

[2]) Se min Udgave af Sæmund. Edda S. 56 a. Den af Müllenhoff (Zeitschr. f. deutsch. Alt. N. F. XI S. 157) givne etymologiske Forklaring kan jeg ikke tilegne mig.

[3]) En saadan Omtydning er let forklarlig deraf, at man i Islandsk oftere skrev ð foran r, hvor man i Udtalen havde trængt dette ð ud. Saaledes Þjóðreks i Rim med stórar (Hávarð. s. ísf. S. 32, 179, 189) og Goðrøðr i Rim med stóran (Heimskr. Har. s. hárf. Kap. 37). Islændingerne søgte i Navnet paa Digterdrikken Ordet óðr „Digt".

[4]) Den i islandske Haandskrifter forekommende Navneform Reiðgotaland istedenfor Hreið- er ligeledes at forklare af dansk Udtale.

Odrerer er altsaa ikke blot en Digterdrik, en Inspirationens Kilde, men ogsaa en Livsens Kilde, der skjænker eller vedligeholder Ungdom og Livskraft. Forestillingen om en saadan Livsens Kilde er navnlig fra Johannes's Aabenbaring bleven vidt udbredt i Middelalderen.[1])

I **Hávamál 141** heder det om den fra Galgen faldne Oden: „Da begyndte jeg at spire (**frævask**) og at være vis og at vokse og at trives vel". Det er foran (S. 351) paavist, at disse Udtryk, hvoraf ett er hentet fra Plantelivet, skildre, hvorledes den fra Galgen faldne Oden begynder et nyt Liv og vokser op som et spædt Barn. Med disse Udtryk tør vi sammenligne de om Jesusbarnet i Lucas II, 40 brugte Ord: „Men Barnet voksite og blev stærkt i Aanden, fuldt af Visdom"[2]). Foran har jeg søgt at godtgjøre, at Forestillingen om den efter Faldet fra Galgen til ny Herlighed opstandne Oden viser tilbage til den opstandne Jesus. Men efter Udtrykkene i **Háv. 141** tør vi formode, at ogsaa Meddelelsen om Jesusbarnets Vækst har havt Indflydelse paa Forestillingen om Odens nye Liv og Trivsel. Tidligere har jeg vovet at forbinde Forestillingen om, at Oden fik en Drik af den kostelige Mjød, som østes af Odrerer, med Fortællingen om at den hellige Aand udøstes over Apostlerne. Nu forekommer det mig muligt, at den nordiske Forestilling ikke blot er bleven paavirket af denne Fortælling, men ogsaa af Fortællingen om Jesu Daab og om, at den hellige Aand efter denne kom over ham. Den nordiske Forestilling forudsætter tillige sikkert Troen paa en Livsens Kilde, der hos den, som drikker deraf, vedligeholder eller gjenføder Livet og Ungdomskraften.

Mulig har de gamle Nordboer her sammensmeltet disse kristelige Forestillinger med en ægte germansk Tro, at det nyfødte Barn kom frem af en Kilde under et stort Træ.

Men min Forklaring af Odens Offerhængning er i ethvert Fald uafhængig af min Opfatning af **Hávamál** Str. 140.

[1]) Se min Afhandling om Iduns Æbler i Arkiv f. nord. Filol. V 13—18.
[2]) I Vulgata: Puer autem crescebat, et confortabatur, plenus sapientia.

Excurs 14.

Odens Navn Hroptr.

Om Hroptr har kort eller langt o, er omstridt; Skrivemaaden hróptr i Cod. AM. 748, 4to (Sn. Edda II, 472) taler nærmest for lang Vokal, men giver intet fuldgyldigt Bevis herfor, da Haandskriftet ikke sjelden har Streg over Vokaler, som kan godtgjøres ellers at have været korte.[1]) Vokalens Kvantitet kan heller ikke med Sikkerhed sees af gamle Skaldevers. Halvrimet Hroptatýr med hvápta hos Ulf Uggesøn Snorra Edda I, 234 beviser i saa Henseende intetsomhelst. Derimod taler Helrimet Hropts med toptir hos Thord Kolbeinsøn i Heimskr. Ól. s. Tr. Kap. 118 (128) for, at Hroptr har kort o[2]); dog ikke afgjørende, da Skaldene af og til lade Helrim dannes af Stavelser, som foran Dobbeltkonsonant eller en Konsonantforbindelse har Vokaler med samme Kvalitet, men forskjellig Kvantitet.

Det oldnorske Hroptr, Hroftr kan neppe fuldstændig skilles fra Odens-Navnet Rosterum (Accus.) Saxo lib. III, p. 127, Rostarum (Accus.) Saxo lib. IX p. 446. Det synes mig ikke tilstedeligt paa begge disse Steder at antage, at st er Skrivfeil for ft. Hvis Saxos Former staa i Forbindelse med oldn. Hroptr, synes dette uforeneligt med den Mening, at Hroptr er afledet af hrópa. Imod denne Mening taler ogsaa den Omstændighed, at hrópa ikke i Oldnorsk findes brugt i en Betydning (raabe), som er antagelig ved et deraf afledet Odens-Navn.

Paa første Sted, hvor det her omhandlede Navn hos Saxo forekommer, giver Oden sig dette Navn, da han forklædt som Guldsmed kommer for at vinde Rinds Elskov. Se foran Side 131.

---

[1]) Saaledes iárpi Sn. E. II, 489; láti Sn. E. II, 494, og flere.

[2]) Jfr. Verslinjen Hropts sigtoptir i Vspá R 59. Se Gislason i Aarbøger f. n. O. 1866 S. 258 og Sievers i Zeitschr. f. d. Philol. XXI, 104 f. At topt har havt kort (egentlig forkortet) o, sees ogsaa af Ordets Udtale i norske Bygdemaal.

Anden Gang forekommer hos Saxo Navnet i en Fortælling om Ragnar (Regneri) Lodbroks Søn Sivard. Denne er bleven haardt saaret i et Slag og er bleven baaren til en nærliggende By for der at helbredes. Men ingen Lægemidler vil hjælpe mod det frygtelige Saar, og Lægerne har opgivet alt Haab. Da kommer en gammel, vidunderlig høi Mand til den Syges Seng og lover, at han straks vil gjøre Sivard frisk, hvis denne vil give ham alle de Mænds Liv, som han fælder i Kamp. Den fremmede siger, at man kalder ham Rostarus. Sivard lover gjærne at opfylde hans Forlangende. Den Gamle lægger da fluks sin Haand paa Saaret: Vaag og Dødkjød forsvinder øieblikkelig, og Saaret lukker sig.[1])

Hermed sammenstiller jeg et Afsnit af Vindicta Salvatoris, en sandsynlig i Frankrig i det 8de Aarhundred forfattet og i England tidlig udbredt kristelig Legende, der fremstiller Jerusalems Ødelæggelse som en Hævn for Kristi Korsfæstelse. Vedkommende Afsnit fortælles i St. Veronix, den angelsaksiske Oversættelse af Legenden, saaledes (Goodwins Udgave S. 26 f.):

I Tiberius's Dage levede i en By i Equitania en Underkonge Tyrus (istedenfor hvilket Navn den latinske Text har det oprindeligere Titus). „Denne Tyrus var syg i sit Ansigt, da den Sygdom, som heder cancer, var paa hans Næse fra det høire Næsebor til Øiet". Til denne Tyrus kom Nathan fra Jødeland. Tyrus spurgte ham, om han ikke kjendte noget, enten Salve eller Urt, som kunde læge Saaret i hans Ansigt. Nathan svarede: „Jeg kjender intet saadant; men hvis du for en Stund siden havde været i Jødeland, da havde du kunnet finde en saadan Mand og udkaaret Prophet, hans Navn var Herre Jesus Krist" (Drihten Hælend Cryst). Nathan fortæller da om Kristus's Lægedomme og andre Mirakler samt om hans Død. „Tyrus hørte alt dette med stor Glæde, løftede op sit Hoved og troede paa Kristus (Cryst),

---

[1]) Tunc senex attrectatae tabis livorem repentino manus auxilio dispulit, subitamque vulneri cicatricem intendit.

han og hele hans Hus. Og han sagde: O! om jeg var der og saa hans Ansigt og kunde kjende ham, jeg skulde ville hævne ham med den værste Hævn og nedslaa alle hans Fiender, fordi de gjorde saa med vor Herre. Men da Tyrus havde talt saaledes, da faldt den cancer, som før havde plaget ham svært, ned fra hans Ansigt, og hans Kjød blev fast og friskt".

I begge Fortællinger, baade i det hedenske Sagn hos Saxo og i den kristelige Legende, frembringes øieblikkelig Lægedom af den Guddommelige; der er den Forskjel, at han i den nordiske Fortælling selv kommer til den Syge, medens en Fremmed i Legenden kommer, fortæller om ham og nævner hans Navn. I den nordiske Fortælling lover den Syge at give Rostarus alle de Fiender, som han fælder; paa lignende Maade siger Tyrus, at han vilde dræbe alle Krists Fiender og hævne hans Død, og efter at være helbredet beder han Gud om Lov til at gjøre dette. Tyrus's Sygdom kaldes ligesom Sivards et Saar. Dette Saar, som helbredes, havde angrebet Tyrus's Ansigt fra Næsen til Øiet; Rostarus forvandler Udseendet af Sivards Øine.

Saxo fortæller, at Rostarus, efterat han havde læget Sivards Saar, strøede Støv i hans Øine og derpaa gik bort. Der fremkom da pludselig i Sivards Øine Flekker, som havde Udseende af smaa Orme. Efter dette Under (miraculum) fik Sivard Tilnavnet „Ormøie".[1])

Den Maade, hvorpaa Sagnet hos Saxo forklarer Sivards Tilnavn „Ormøie", nærmer dette Sagn til en anden Form af den latinske Legende. Jeg henviser om denne Form af Legenden til Schönbach i Anzeiger für deutsches Altertum II S. 168 og S. 186—195. Til de af ham anførte Bearbei-

---

[1]) Tunc senex . . . . postremo pupillas ejus pulvere perfundens abiit. Qui, maculis repente coortis, eximiam vermiculorum similitudinem obstupescentibus oculis ingeneravit (Saxo lib. IX p. 466 M.); quo evenit, ut Syvardo serpentini oculi vulgatum late cognomen accederet (Saxo l. c.).

delser maa endnu føies den oldnorske Pilatus saga i Postola sögur S. 154 ff., hvis Fremstilling er benyttet i Stephanus saga Kap. 2—4 i Heilagra manna sǫgur, II, S. 287—291.

I denne Legendeform er den syge ikke Titus eller Tyrus, men Vespasianus. Om ham læse vi følgende besynderlige Udsagn: „Vespesianus enim quoddam genus vermium forsitan ad manifestanda opera dei insitum naribus gerebat ab infancia, unde a vespis dicebatur Vespesianus“. Og her siger Vespesianus: „Credo qui mortuos suscitavit me potest ab infirmitate mea liberare si voluerit; et dicendo vespe de naribus eius exciderunt et debito carnis vigore restituto sanitatem recepit“.[1])

Vespasianus har altsaa ifølge Legenden sit Navn af nogle Orme (vermes) i hans Næse, Sivard sit Tilnavn af smaa Orme i hans Øie.[2]) Netop Sivards Tilnavn har efter min Formodning givet Anledning til paa ham fra Vespasianus at overføre Sagnet om den pludselige og vidunderlige Helbredelse. Men vi se tydelig, hvor uheldig dette Sagntræk er føiet ind i den danske Fortælling; thi Ormene i Sivards Øine har jo i Grunden intet med Helbredelsen af hans Saar at gjøre; det siges jo ikke, at han har været syg i Øinene.

I den islandske Fremstilling i Ragnars saga (Fornald. ss. I, 257 f.) siges det, at Sigurd Ragnars Søn fik Tilnavnet „Orm i Øie“ deraf, at der allerede ved hans Fødsel ligesom laa en Orm i hans Øie. Dette er aabenbart den oprindelige Forestilling, som er beslægtet med det Sagntræk, der andensteds meddeles, at Helte, hvis Æt føres tilbage til Guderne eller til andre mythiske Væsener, fra Fødselen af har Øine, der ligne Ormens.[3])

---

[1]) Schönbach i Anzeiger S. 187 f.

[2]) At vermes i de to Fortællinger har noget forskjellig Betydning, gjør her intet til Sagen.

[3]) Jfr. Rigsþula 34 ǫtul váru augu sem yrmlingi; Vǫlund. 17: ámun eru augu ormi þeim enum frána.

Der maa altsaa søges en Grund, hvorfor denne oprindelige Forestilling er bleven forandret i det danske Sagn om Sivard. Denne finder jeg i Tilknytningen til det legendariske Sagn om Vespasian.

Ogsaa en anden Omstændighed kunde bidrage til at overføre Sagnet om den vidunderlige Helbredelse fra Legendens Vespasianus (eller Tyrus) til Sigurd Ormøie. Underkongen Tyrus drager i Legenden, efter at være helbredet, til Jerusalem og ødelægger denne Stad. Lodbroks Sønner, blandt dem Sigurd Orm i Øie, drage efter det islandske Sagn om i Syden og ødelægge hver Stad og hver Borg, de komme til. De vil endog drage til Rom, der ligesom Jerusalem opfattedes som Kristi hellige By, men forhindres derfra ved en gammel Mand Sones, hvem Olav Trygvesøn efter Fortællingen om Nornegjæst Kap. VIII (Kristiania Udg. S. 75 f.) erklærede for en Guds Udsending. Denne Fortælling om Sones viser, hvorledes fremmede legendariske Sagn ogsaa ellers har havt Indflydelse paa Fortællingen om Ragnar Lodbrok og hans Sønner.[1])

Den kristelige Legendes Krist gjenkjendes i det danske Sagns Rostarus; om Forholdet mellem de to Navneformer skal jeg straks i det følgende tale. Nathan er i den Legendeform, som nævner Vespasianus, bleven til Adanus. Det synes mig ikke usandsynligt, at hedenske Nordboer, som i Vesten hørte den kristelige Legende, i dette Navn Adanus troede at finde Navnet paa sin egen Gud Oden, som i Angelsaksisk findes gjengivet ved Óðon.[2]) Hvis dette er rigtigt, kan denne Omstændighed være en af Grundene til, at Oden,

---

[1]) Jfr. G. Storm Kritiske Bidrag til Vikingetidens Historie 128 f. Andre Exempler har Johannes Steenstrup paavist. Se navnlig Indledning i Nordmannertiden S. 97—104.

[2]) Jfr. middelsvensk Odhans-daghin; se Lundgren, Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverge S. 28. Lamechs Hustru, der i Vulgata heder Ada, er i to Haandskrifter af den oldnorske Bibeloversættelse (Stjórn S. 45) kaldet Oda, og i Navnet Óðr har jeg fundet en Omtydning af Adon. Se Forhandlinger ved andet nord. Filologm. S. 226.

der efter det danske Sagn frembringer den vidunderlige Helbredelse, selv er tilstede hos den Syge. Ligesom Oden i det her omhandlede nordiske Sagn er traadt istedenfor Kristus, saaledes er det samme Tilfældet i Mythen om Odens Hængning, i Fortællingen om Grimner hos Geirrod og i flere andre Sagn om de nordiske Hedningers Gud.

Saxos Fortælling forudsætter en Form af Legenden, der har ligget imellem to nu kjendte Former. Denne formodede Legendeform synes at have havt Forklaringen af Vespasians Navn og mulig Navneformen Adanus, men har forøvrigt staaet nærmere ved Vindicta Salvatoris.

Jeg har foran (S. 426—434) paavist, at en anden nordisk mythisk Fortælling, nemlig Sagnet om Grimner hos Geirrod, viser tilbage til den samme kristelige Legende. Men forøvrigt er der ingen Forbindelse mellem Sagnet om Grimner hos Geirrod og Sagnet om Rostarus hos Sivard. De indeholde Omændringer af forskjellige Afsnit af denne samme Legende, de forudsætte forskjellige Legendeformer, og de har forenet det fremmede Stof med hjemlige Sagn, som intet har med hinanden at gjøre. Vi maa antage, at det er til flere forskjellige Tider, at Legenden om Jerusalems Ødelæggelse i Vesten er bleven hørt af halvhedenske eller hedenske Nordboer, og at den i nordisk Tradition er bleven omskabt til to forskjellige Sagn om Oden og føiet ind som et Led i to forskjellige nordiske Fortællinger. Sagnet om Grimner viser tilbage til en Nordmands Gjengivelse af Legenden, medens Sagnet hos Saxo stammer fra en dansk Mands Meddelelse.

Saxos Navneform Rostarus viser efter min Mening tilbage til Navnet Kristus.

De latinske Former Rostarus og Rosterus kan gjengive en olddansk Form Rostr, Gen. Rosts; jfr. Liotarus = oldn. Ljótr, Gevarus snarest = Gefr, Götarus snarere = Gautr end = Gautarr. Dog kunde Rostarus, Rosterus ogsaa gjengive et olddansk Rostarr; jfr. Agnerus = Agnarr, Regnerus = Ragnarr. I sidste Tilfælde vilde Navnet ved Omtydning have faaet en Form, som om det var et ved -arr af rosta

„Kamp" dannet Navn. I ethvert Fald har den oprindelige nordiske Form af Odens-Navnet efter min Formodning været *Hrostr; deraf paa den ene Side dansk Rostr (eller ogsaa Rostarr), paa den anden Side norsk-islandsk Hroftr.

Enten har Nordboer i England faaet meddelt den angelsaksiske, i Legenden St. Veronix forekommende Navneform Cryst og omgjort denne til Hrostr i Lighed med, at agſ. cyst i Betydning svarede til oldn. kostr, agſ. þyrst til oldn. þorsti.[1]) Eller ogsaa har Nordboer af Irlændere hørt Navneformen Criost. Irsk c kunde her i Nordisk blive til h, ligesom i Tilnavnet hnokan eller hnokkan (Landn. IV, 11 og V, 8 i Ísl. ss. I, 267 f. og 298) af irsk cnocán (Stokes i Revue Celtique III, 188)[2]).

Den oprindelige nordiske Form af Gudens Navn Hrostr er i Norsk-Islandsk bleven omændret til Hroftr, Hroptr. Denne Omændring har fundet Sted i Lighed med, at Býleistr havde Sideformerne Býleiftr, Býleiptr.[3])

I Grímnismál 8 heder det, at Hroptr hver Dag i Valhal kaarer vaabendøde Mænd. Ligesaa kaarer Rostarus de i Kamp faldne Mænd. Denne Forestilling staar paa den ene Side i Forbindelse med en ældgammel germansk Skik, at Mænd, som fældedes i Kamp, ofredes til Wodan. Men de Forestillinger, som knyttede sig til denne Skik, er her sammensmeltede med kristne Mænds Forestillinger om, at Kristus i Paradis modtager Martyrerne, i et mythisk Billede, der har udført Skildringen af Odens og Einherjernes Liv i Valhǫll

---

[1]) Med Forholdet mellem c i agſ. Cryst og h i Hrostr kunde sammenlignes det Forhold, at en Fortælling om Cador hos Galfrid af Monmouth har paavirket en Fortælling om Hotherus hos Saxo. Se foran S. 187.

[2]) For det Vokalforhold, som her maatte antages, kunde sammenlignes oldisl. kláfr (Kløvkurv) af irsk clíab (Kurv). I irsk Udtale er io gammelt, uagtet man tidligere skrev blot i, ligesom man ofte udtalte ea, hvor man skrev e.

[3]) Sammenlign ogsaa sefsteri (acc. pl.), Nokkur blöð úr Hauksbók S. 21 af lat. sextarius, der i Oldnorsk andensteds forekommer i Formen sister.

i Lighed med en jordisk, af sin Hird omgiven Hærkonges Liv i Kongshallen. Ogsaa i Sigrdríf. 13, hvor Oden kaldes Hroptr, er efter min Formodning Forestillinger om Kristus smeltede sammen med oprindelig hedenske Billeder, hvilket jeg dog her ikke skal begrunde.

Hvis jeg har Ret i den foran begrundede Mening, at Hroptr egentlig betegner Kristus, støtter dette Navn den Mening, at Háv. 142 ligesom de forudgaaende Stropher fra 138 af hører til en Kreds af Forestillinger, der er overført paa Oden fra Kristus.

Den nævnte Strophe har Forbindelsen Hroptr Rǫgna eller rettere, som Versemaalet og Allitterationen synes at vise, Rǫgna Hroptr. Rǫgni er et Navn paa Oden. I Vellekla (Ól. s. Tr. Kap. 28) heder det om Haakon Jarl:

varð Rǫgna konr gagni
. . . . hrósa.

Helrimet Rǫgna — gagni kan sammenlignes med Helrimet rǫgn — magna i samme Kapitel. Haakon sagdes at nedstamme fra Sæming, Skades og Odens Søn, Yngl. s. Kap. 9, og han kaldes derfor med rette „Odens Ætling". I samme Digt kaldes Haakon Yggs niðr (Fagrsk.). I Hyndl. 35 heder det om Heimdall: Varð einn borinn . . . . Rǫgna kindar. Ogsaa her tør Rǫgna forstaaes som Genetiv Ental af et Odensnavn, thi i Snorra Edda I, 266 siges det, at Heimdall er en Søn af Oden. Derimod vilde det særlig om Heimdall ikke fuldt passende kunne siges, at han var „af Gudernes Slægt", da det straks efter meddeles, at hans Mødre var Jættemøer. Genetiven Rǫgna, der forudsætter en Nominativ Rǫgni, forholder sig til Odensnavnet Rǫgnir, som Gen. Míma til Nom. Mímir, og som vísi til vísir, Vili til Vilir, Gylfi til Gylfir o. s. v.

Ved Udtrykket Rǫgna Hroptr kunde Hroptr synes at være betegnet som en fra Rǫgni forskjellig Person. Nærmest vilde det da ligge at forstaa Rǫgna Hroptr i Lighed med Pálna-Tóki; jfr. Ingunar-Freyr. Rǫgna Hroptr vilde da

blive at forstaa som „Rognes (Odens) Søn Hroft“. Heri vilde da være bevaret Bevidstheden om Hroptr d. e. Kristus som Søn af den øverste Gud, saaledes at Odensnavnet Rǫgni (den Raadende) her af den hedenske Digter skulde være indsat istedenfor de Kristnes Gud Fader.

Ved Siden af Hroptr er dannet Hroptatýr, i Lighed med Gautatýr ved Siden af Gautr. Sammenlign ogsaa Karlamagnús med Sammensætnings-Vokalen a af Carolus Magnus, fransk Charlemagne. Det synes herefter muligt, at i Rǫgna-Hroptr (i Modsætning til den foran givne Forklaring) det første Led appositionelt bestemmer det andet.

Tillæg og Rettelser[1]).

S. 2, L. 21—22. At Tydskerne tillagde Tordenguden en Hammer, kan ikke støttes ved Brugen af Ordet Hammer ved Banden (Daß dich der Hammer schlag! o. s. v.). Thi „Hammeren" som Betegnelse for Djævelen forekommer alt i anden Halvdel af 4de Aarh. og har sin Oprindelse fra en feilagtig Forklaring af Jeremias 50, 23. Jfr. Grimm Deutsche Mythol.[3] 951.

S. 5. Jeg har nu opgivet den Mening, at nordisk víkingr er et Laanord fra Angelsaksisk. Skulde víkingr være opstaaet af *víggengr?

S. 5, Anm. 2. Irsk sceng „Seng" findes efter Stokes ikke i Haandskriftet i St. Gallen.

S. 5, L. 23. Angelsaks. druncon and drŷmdon (Genes. 2781), jfr. drincendra dreám (Wyrde 79); oldsaks. drunkan drômead (Heliand 2054); middeleng. heo drunken, heo dremden (Layamon 14075). Men senere i Middelengelsk þay dronken & dalten & demed eft nwe (Sir Gawayne 1668), som i Oldnorsk drekka ok dœma.

S. 5—6. Imod at oldn. veig „stærk Drik" skulde være Laanord fra Angelsaksisk, taler det nu i norske Dialekter brugelige veigja „Saft", især i tjøreveigja, se Ivar Aasens Ordbog.

---

[1]) For ei at forsinke Udgivelsen af nærværende Hefte medtages her ikke alle de Tillæg og Rettelser, som Forfatteren ellers kunde have ønsket at meddele, men kun de, som han mere tilfældig, oftest for flere Aar siden har optegnet.

S. 6, L. 3. At oldn. krás „lækker Spise" skulde være Laanord fra Irsk, antager jeg ikke længer, da irsk cróis, cráes betyder „Svælg", og da krás har en videre Udbredelse end ellers Laanord fra Irsk.

S. 18, L. 19. Den falske Angivelse, at Latona er Jupiters Moder, finder sin Forklaring i en Gaade af Aldhelm De Sole et Luna. Denne Gaade begynder: Non nos Saturni genuit spurcissima proles | Jupiter immensum fingunt quem carmina vatum; | nec fuit in Delo mater Latona creatrix. Se The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists. By Th. Wright. London 1872. II, S. 566. Her laa det for dem, som ikke kjendte den græsk-romerske Mythologi, nær at forstaa mater Latona om Jupiters Moder. Aldhelms Gaader blev forsynede med latinske og angelsaksiske Glosser. Derfor tør man formode, at den i angelsaksiske Haandskrifter forekommende Bemærkning Latona Jovis mater Þunres môdur oprindelig blev nedskreven som Glosse til tredie Linie af den anførte Gaade.

Man har sammenstillet Hlóðyn med en nederrhinsk Gudinde, hvis Navn i latinsk Form skrives i Dativ Hludanae eller Hludenae, og Munch (Saml. Afhandl. IV 138) mener, at Hludana indeholder den samme Stamme hlud- som det oldtydske Navn Hludwig. Men det lange ó i Hlóðyn kan ikke svare til det korte u i Hlud-. Desuden er der ingen reel Overensstemmelse paavist mellem Hlóðyn og Hludana, medens det eneste, som meddeles om Hlóðyn, at hun er Thors Moder, stemmer overens med, hvad i England findes sagt om Latona.

S. 22. Zimmer har i „Keltische Beiträge I" i Zeitschr. f. deutsch. Alt. XXXII S. 196—334 godtgjort, at græsk-romerske mythiske Fortællinger, f. Ex. om Hercules, allerede før Aar 900 har paavirket irske Sagn.

S. 23 f. Jeg har formodet, at Navnet Ǫrvaroddr er Nordboernes Gjengivelse af Ercol (d. e. Hercules), hvilket de hørte i England og forstod som Pile-Ol. Ligesom her oldn. dd er traadt istedenfor det fremmede l, saaledes er

oldn. dd traadt istedenfor fremmed ll i Gaddgedlar i Flateyjarbók II, 411, d. e. Galloway, af Gall-Gaedil (eg. fremmede Irer).

S. 31, L. 19. Her, hvor der er talt om Ristninger paa Stene i Södermanland, burde ogsaa Stene i Upland og i andre svenske Landskaber have været nævnte.

S. 74. I England forekommer allerede hos Aldhelm († 709) Lucifer som Navn paa den faldne Engel.

S. 77. L. 9. Ordene „Mine Staldbrødre er Ilde" stryges, da denne Oversættelse, som er given af W. Stokes, senere af ham er rettet.

S. 128. At Navnet Ajax i Irsk tildels brugtes i en Form uden Nominativsmærket s, viser Aiaic i The Book of Leinster (Togail Troi S. 56).

S. 141. Den Formodning, at Hrossþjófr er en Gjenganger af Proteus, som i Middelalderen blev skrevet Protheus, fordi man forstod det som sammensat af πρό og θεός, og som efter min Formodning af Irerne blev gjort til Rotheus, støttes ved følgende. Nordiske Mandsnavne paa -þjófr (Valþjófr, Húnþjófr og flere) er Omændringer af vestgermanske Navne, som i Angelsaksisk ende paa þéow eller þéo og som i frankiske Kilder paa Latin ofte skrives med -theus.

S. 152, øverst. Navnet Dares skrives i den irske Book of Leinster: Daríet, og Whitley Stokes giver i Fortalen til sin Udgave Togail Troi (Calcutta 1881) hertil følgende vigtige Oplysning: Navnet synes tidlig at have været optaget af Irerne, thi de fire Mesteres Annaler opføre Dariet eccnaidh (den Lærde) som død Aar 948. Naar en 948 død Irlænder var opkaldt efter Dares Phrygius, synes man at maatte slutte, at dennes Skrift om Trojas Undergang allerede før det 10de Aarhundred var kjendt og yndet i Irland.

S. 190. Ved Ordet Balderune, Balderone peger Kalkar (Ordbog til det ældre danske Sprog) vistnok rigtig i en anden Retning. „Ligesom grote allerede viser hen til Nedertysk, har jeg som barn af en i 1771 født mormoder hørt et til Moths svarende plattysk vers, der lød omtrent: balle, ballerune, buten strit op tune o. s. v."

S. 207. Den i Kormaks Saga omtalte Person, hvis Navn i Udgaverne skrives Vali, kaldes nu paa Island Voli (Kaalund, histor.-topogr. Beskrivelse, I, 501), hvilket forudsætter en Form Váli med lang a.

S. 210—212. Jeg har paavist, at Váli, det islandske Navn paa Balders Hævner, er en Omtydning af Oleus, det er Oileus, Tilnavnet til den lokriske Ajax, hvem man ansaa for Paris's Banemand. Endnu en anden Omstændighed har vistnok bidraget til, at Islændingerne kaldte Balders Hævner Váli, d. e. en vælsk Mand, en Waliser, og lod ham være født i Vestersale. Baade hos Dares og hos Dictys siges det nemlig, at Ajax Oileus's Søn var fra Lokri (Ajax Oileus ex Locris Dares Kap. 14; Ajax Oilei ex Locride Dictys I, 14). Dette Stedsnavn maatte paa de britiske Øer af Mænd, der ikke kjendte den trojanske Krigs oprindelige Skueplads, naturlig forstaaes som ensbetydende med Lloegr, den kymriske Benævnelse paa Britannien. Beneoit de St. More kalder det Land, hvorfra Ajax er, Logres, og netop samme Navneform bruges i franske Digte fra Middelalderen som Benævnelse paa Stor-Britannien. Krøniker fra Middelalderen nævne Locrinus som Konge i Lloegr eller Loegria.

S. 223, L. 5. Det Træk, at en Troldkvinde rider paa en Ulv med Orme til Tømmer, er sandsynlig af østerlandsk Oprindelse. Chwolsson (hos Wesselofsky, Archiv für slavische Philologie II, 317) har meddelt følgende Vidnesbyrd fra Talmud (Tractat Sabbat fol. 150 a): Rabbi Jehudah (ved Midten af det tredje Aarh. efter Kr.) taler i Rabbi Jeremiah's Navn: „Nabuchodonosor red paa en Løve og lagde istedenfor Tømmer en Slange om dens Hoved"; det skal forklare Propheten Jeremiah's Ord (27, 6): insuper et bestias agri dedi ei (Nabuchodonosor), ut serviant illi.

S. 404. I tredje Verslinje af Eiliv Gudrunssøns Strophe behøver svá ikke at stryges. Se Sievers i Paul und Braunes Beiträge V, 462; VIII, 56.

S. 501. De norske Hedninger i Dublin havde en hellig Thors Lund, der bestod af Hasseltræer (caill Tomair). Se Steenstrup Normannerne II, 359—362.

Tillæg til S. 284 ff. Balders-Mythens Forhold til Tydskland og England.

Tidligere formodede jeg, at Phol i den oldtydske Signeformular i Merseburger-Haandskriftet var Apollo, der her skulde være opfattet som en ond Gud, der voldte, at Folen vred sin Fod, ligesom Loke efter Hymiskviða bevirker, at Thors Buk bliver halt.[1]) Denne Mening har jeg dog nu opgivet, da jeg ikke paa nogen rimelig Maade kan forklare, at Apollo skulde være kommen ind i denne Signeformular mellem hedenske tydske Guder.

Da Phol eller, som Skriveren først har skrevet (kanske efter en ældre ikke høitydsk Form af Formularen), Pol imidlertid paa Grund af ph (p) synes at maatte være et fremmed Navn, vover jeg at fremsætte den Formodning, at Phôl (Pôl) er de Kristnes Apostel Paulus.

Til Støtte herfor kan jeg anføre, at St. Paul forekommer i den episke Indgang af Signeformularer, navnlig mod forskjellige Sygdomme, fra nyere Tid.[2]) Saaledes: gegen Adel (d. e. Betændelse i Fingeren)[3]):

De Adel un de Paul (eller Pol)
De güngen beid' tau Staul.[4])

Gegen Aufblähen („Pogg"):

de Pogg un de Pôl
de güngen in de Schôl,
de Pôl de sang,
de Pogg de slang.[5])

---

[1]) Dette kunde støttes noget ved en (af Heyerdahl Urskougs Beskrivelse S. 165 f. og derefter af A. Bang i Norsk theolog. Tidsskr. for den evang. luth. Kirke. Ny Række. X S. 171 udgiven) norsk Trylleformular, der begynder saaledes: Jesus red over Linnebærrot, der kom en Djævel og stak hans Folefot.

[2]) De fleste af disse er mig meddelte af Professor Moltke Moe, hvem jeg overhoved skylder rige Litteraturhenvisninger til Afsnittet om Phol.

[3]) Bartsch Sagen, Märch. u. Gebr. aus Meklenburg II S. 368 (Nr. 1726).

[4]) D. e. zu Gericht.

[5]) Karl Schiller, Zum Thier- und Kräuterbuche des mecklenb. Volkes II (1861) S. 3 f.; Bartsch Mekl. Sag. II S. 446 Nr. 2050. At de Pôl her er de Kristnes St. Paulus og ikke en hedensk Gud Phol, kan ei være tvivlsomt.

Gegen die Rose:

Peter un Paul gingen æwert Moer.[1])

Gegen Gicht:

Petrus und Paulus gingen zu Holz und zu Bruch.[2])

Ligesaa i flere lignende Trylleformularer. I et belgisk Sagn viser St. Paul sig tilhest og giver Raad og Hjælp mod en pestagtig Sygdom.[3]) Det synes ikke paafaldende netop i den episke Indgang til Formularer mod Vrid at finde St. Paul, da St. Peter oftere forekommer i denne Forbindelse. F. Ex. i en norsk Formel mod Vrid rider Jesus og St. Peter over en Bro; i en estnisk Formel vandrer Jesus og Petrus sammen paa Kirkevei. Deres Æsel forvrider sin Fod, men heles af Jesus.[4]) I en oldenburgsk Formel rider Petrus og Maria sammen paa én Hest; Petrus læser Foden god.[5])

Hvis Phol i Merseburger-Formularen er St. Paul[6]), saa maa Phol her være optagen fra en anden, kristelig Formular mod Vrid, hvori han kanske har optraadt ved Siden af Jesus, og i Merseburger-Formularen maa han have fortrængt et hedensk Gudenavn. At baade Formularer med hedenske og med kristne Navne i 10de Aarhundred var i Omløb i Tydskland, er utvivlsomt. Den hedenske Gud, hvis Navn Phol d. e. St. Paul efter min Formodning har fortrængt i Merseburger-Formularen, behøver ikke i andre Henseender at have været slaaet sammen med St. Paul. Denne kan

[1]) Müllenhoff Sagen S. 514. Nærbeslægtet Formular hos Moritz Busch, Deutsch. Volksglaube (1877) S. 182.

[2]) Karl Schiller, Zum Thier- und Kräuterbuche des mecklenburgischen Volkes I (1861), S. 14.

[3]) J. W. Wolf, Niederländ. Sagen S. 248 f. (Nr. 154), fra Aar 1382.

[4]) Deutsche Rundschau Bd. 30 (aus dem esthnischen Volksleben), S. 115.

[5]) Strackerjahn, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogth. Oldenburg I S. 69 (Nr. 81, a).

[6]) Det bør undersøges, om ikke enkelte af de med Pholes-, Phol- sammensatte Stedsnavne kan indeholde Phôl d. e. Paulus som menneskeligt Personnavn. Jfr. f. Ex. Phetruwila (Peterweil) N. for Frankfurt (8de Aarhundred), Johannisvilare V. for St. Gallen (7de Aarh.) efter Förstemann.

have fortrængt den hedenske Guds Navn, blot fordi denne var nævnt først i en Formular mod Vrid ved Siden af den øverste hedenske Gud, ligesom Phol (d. e. St. Paul), inden han kom ind i Merseburger-Formularen, efter min Formodning har været nævnt først i en kristelig Formular mod Vrid, snarest ved Siden af Jesus. Det hedenske Navn, som er blevet fortrængt af Phol, maa have begyndt med F (V). Det synes mig muligt, at det er Navnet Frija, som er fortrængt af Phol; men en mandlig Gud kan naturligvis her have været nævnt.

Om de Kristnes St. Paul kan Balder ikke bruges som Navn; det vilde ogsaa være paafaldende, at han skulde betegnes som balder uden Artikel „Herren".

Hvis den hedenske Formular oprindelig har begyndt med:

Frija ende Wôdan vuorun zi holza,

da maa demo balderes volon „Herrens Fole" nødvendig forstaaes om Odens Fole. Men selv om Phol har fortrængt Navnet paa en mandlig hedensk Gud, er det ikke sandsynligt, at denne, og ikke Wôdan, appellativisk har været betegnet som balderes „Herrens".

De i nyere Tid optegnede Trylleformularer mod Vrid har forskjellige Former og kan derfor ikke her give os sikker Veiledning.

I en Retsprotokol fra 1672 for Sørbygden i Bohuslen forekommer følgende Formular[1]):

Mot vred. Vår herre Jesus Kristus och S. Peder de ginge eller[2]) rede öfver Brattebro. S. Peders häst fick vre eller skre[3]). Vår herre steg af sin häst med[4]), signa S. Peders häst [mot] vre eller skre: blod ved blod, led ved led. Så fik S. Peders häst bot, i 3 namn o. s. v.

---

1) Trykt i en Afhandling „Om Bohusläns införlifvande med Sverige" af Carl Ohlson Arcadius (Stockholm 1883) S. 118 Anmærkn. Jeg skylder Docent Axel Kock og Lic. Ludvig Larsson i Lund Meddelelsen af denne Formular. (Under Korrekturen læser jeg Kock's Opsats herom i Svenska Landsmålen 1888 S. cxlvi—cl.)

2) Ordene ginge eller er vel senere tilføiede.

3) Jfr. bog-skre „vrickning i bogen" (Rietz).

4) med maatte betegne „tillige"; men ned er vistnok det ældre Udtryk.

Fra Sunnerbo härad i det sydvestlige Smaaland meddeles 1746 [1]), at en Kvinde, naar nogen fik Vrid i Knæet „tagit tre halmstrån och lagt omkring waden [Læggen] samt dervid sagt thesse orden:

S:te Pär och wår Herre de wandrade på en wäg, så bröts S:te Pärs häst, och wår Herre steg af sin häst och signade honom med strå.“

Begge disse Formularer kunde tale for, at Phol og Balderes (balderes) i Merseburger-Formularen betegner en og samme Person. Der er nemlig i Optegnelsen fra Sørbygden og fra Sunnerbo ligesom i den tydske to Personer; det er i hine Optegnelser ikke den syge Hests Eier selv, der ved Signing helbreder Dyret, men hans Ledsager. Man kunde herefter finde det sandsynligt, at det samme er Tilfældet i den tydske Optegnelse.[2])

I en modsat Retning fører den foran S. 287 anførte Formular „Mot vred“ fra Jellundtofta, Småland, og den sammestedsanførte Signeformular fra Småland „Mot flåg“ (d. e. Kolik hos Heste, efter Rietz).

Da vi i disse Formularer finde, at det er Odens egen Hest, der er bleven syg og helbredes, ligesom Jesus's Fole i mange nyere Formularer vrider sin Fod, saa kan dette anføres til Støtte for, at det i Merseburger-Formularen er Wodans Hest, som vrider sin Fod og helbredes, og at balderes følgelig er at forstaa som „Herrens“ d. e. Wodans.

Dog maa det indrømmes, at de to sidstanførte nysvenske Formularer forsaavidt ikke er ensartede med den gammeltydske, som der i hine kun optræder én guddommelig Person.

---

1) Udgivet af J. Nordlander i Svenska Landsmålen 1883 S. xlvij.

2) Følgende norske Signeformular er trykt i Aarflots Landboblad for 1811 S. 95 og mig meddelt af Prof. Dr. A. Bang: „Se, Kristus reed over Eide [forvansket af: Heide], brekde han Folens Fod; kom Jomfru Maria gangende, skulde gjøre Folen god, fried hun ham fra Blodværk og Benværk og alle andre Værker. Guds Ord og Amen“. Ogsaa her har man to guddommelige Personer, af hvilke den ene skader sin Foles Ben, den anden helbreder den. Dog er det Jesus's Fole, som brækker sit Ben.

Fra Norge er følgende ufuldkomne Formular mod Vrid [1]): „Jesus og St. Peder Reed over breden (i Hskr. bilne) Broe og hans Folle gleed, Jesus affteg. Det er Vred, sagde Jesus, Vred i Vred, og Leed i Leed, og Blod i Blod; i Dag bliver N. N. god". Det kunde synes rimeligt, at „hans Folle" her skal forstaaes om Jesus's Fole (og ikke om St. Peders), fordi „hans" naturligst henviser til Hovedpersonen. Er dette rigtigt, saa har vi her en Formular med to Personer, som taler for at forstaa demo balderes volon om Herrens (d. e. Wodans) Fole. Men det er muligt, at „hans Folle" skal forstaaes om St. Peders, da dette Navn staar nærmest foran.

Jeg har i det foregaaende formodet, at Phol d. e. St. Paul er kommen ind fra en kristelig Formular, og jeg har nævnt det som en Mulighed, at den rent hedenske Formular har begyndt:

Frija ende Wôdan vuorun zi holza,
dû wart demo balderes volon sîn vuoz birenkit,

hvor da demo balderes volon maatte forstaaes som „Herrens (d. e. Wodans) Fole". Som Støtte for den nævnte Mulighed kan anføres følgende Formularer fra Nutiden. Fra Sødermanland [2]):

Vår herre Kristus och jungfru Maria de red
på en åsna igenom ett led,
och åsnan skred,
så hon fick vred, o. s. v.

Fra Sødermanland [3]):

Jungfru Maria
och sankte Per
red öfver en bro,
och hästen vred
ur led i vred o. s. v.

I en før omtalt Formular fra Oldenburg heder det, at Petrus og Maria rider sammen paa én Hest, og at Petrus

[1]) I Storakers Samlinger paa Christiania Universitets-Bibl. Nr. 242.
[2]) Bidrag till Södermanlands äldre kulturhistoria, utgifna af H Aminson I (1877) S. 106.
[3]) Anførte Skrift II (1881) S. 103.

læser Foden god igjen. I en finsk Formular[1]) kjøre Jesus og Maria til Kirke med én Hest; Maria læser over Hesten.

Jeg antager det for sikkert, at i Merseburger-Formularen Balderes ikke, som nordisk Baldr, kan være en hedensk Guds eneste Navn, og at det heller ikke er hans Hovednavn, da den Person, som derved betegnes, hvem han end er, benævnes ved et andet Navn første Gang, da den forekommer.

Ligeledes tør det med Bestemthed paastaaes, at intet giver os Ret til paa Merseburger-Formularens Balder eller balder at overføre den Betydning, der tilkommer Eddadigtningens Baldr som Uskyldighedens Gud, der fældes af sin blinde Broder efter Lokes Tilskyndelse, og over hvem alle Væsener undtagen Loke græde.

For sandsynligst holder jeg endnu den Opfatning, at balderes betegner „Herrens" d. e. Wodans. Hvis denne Opfatning er den rette, følger deraf, at Balder hos Tydskerne ikke kan have været brugt som Navn paa en fra Wodan forskjellig Gud. Jeg tør dog ikke benegte Muligheden af, at Balderes er et Binavn paa en hedensk med Wodan forbunden Gud, hvis Hovednavn har været nævnt først og er blevet fortrængt af Phol. Hvis denne sidstnævnte Opfatning af Balderes i Merseburger-Formularen er den rette, tør man med Sandsynlighed slutte, at der i det nordiske Balder-Sagn er et til dette Navn knyttet oprindelig germansk Grundlag, til hvilket da i Vikingetiden forskjelligartede, for en stor Del fremmede Elementer har sluttet sig.

At man i Tydskland har kjendt en Balder, som sattes i Forbindelse med Brønde, har Jacob Grimm sluttet ikke alene af Stedsnavnet Pholesbrunno, men ogsaa af Stedsnavnet Baldebrunno (Baldebrun, Baldeburn), som er paavist fra Rhinpfalz og Eifel. Dette forklarer han som opstaaet af *Balderesbrunno[2]) og sammenstiller det med det sjællandske

[1]) Porthans Skrifter IV, 110.

[2]) Se Haupts Zeitschr. II, 256 og Mythol. [3] 207. Om flere usikre Spor til en „Baldersbrønd" eller „Baldersbæk" som Stedsnavn i Tydskland taler Grimm sammesteds og Müllenhoff Nordalb. Stud. I, 29.

Baldersbrønd.[1]) Men Navneformen Baldebrunno forekommer allerede i 11te Aarhundred[2]), og det er vistnok tvivlsomt, om den af Grimm antagne Forvanskning kunde være indtraadt saa tidlig.

Man har nævnt flere tydske Heltesagn, om hvilke man har ment, at de skulde have udviklet sig af det Gudesagn, der i Norden fremtræder som Sagnet om Balder og Baale. Müllenhoff (Haupts Zeitschr. XII, 353), hvem Simrock (Myth.[5] 306) og Edzardi (Literaturblatt f. germ. u. rom. Philol. 1882 Nr. 4) følge, antager saaledes dette med Hensyn til Sagnet om Baltram og Sintram. Dettes væsentligste Indhold er følgende. Burgdorf (nærved Bern) er bygget af to Brødre Sintram og Baltram. Baltram kjæmpede først med en Drage og blev slugt af denne. Sintram dræbte Dragen og aabnede dens Bug, saa at Broderen blev frelst.[3]) Ligheden med Balders-Mythen forekommer mig saa forsvindende svag og Uoverstemmelsen derimod saa stærkt fremtrædende, at jeg kun kan forklare mig Sammenstillingen med den nordiske Mythe af forudfattede Meninger om, at saagodtsom alle de fra Eddaerne kjendte Gudemyther engang har været udbredte i Tydskland. Jeg finder her ingen anden Lighed end den, at der i det tydske Sagn er to Brødre, af hvilke den ene heder Baltram. I den nordiske Mythe bliver Balder jo slet ikke slugt af en Drage eller et andet Udyr; heller ikke kjæmper Baale med noget Udyr. Og endelig bliver Balder ikke frelst af Baale.

---

1) Om den sjællandske Baldersbrønd, se ovenfor S. 106 f. Jfr. den norske Baldersgrov, d. e. Baldersbæk, S. 274.

2) Baldebrunno forekommer i et uægte Diplom, der udgiver sig for at være udstedt af Kong Dagobert i Aar 646. Dette Diplom findes tidligst i Haandskrift fra 11te Aarhundred (Diplom. Tom. I p. 169 i Mon. hist. Germ.).

3) Grimm Deutsche Sagen I S. 301; Wackernagel Haupts Zeitschr. VI, 158; Müllenhoff i Haupts Zeitschr. XII, 329.

Müllenhoff har ligeledes paastaaet, at Mythen om Balder og Baale oprindelig er en Mythe om det guddommelige Broderpar, som Grækerne kaldte Dioskurerne, og han har lovet at ville bevise, at Balder og Baale svare til de to guddommelige Brødre, som efter Tacitus's Germania Kap. 43 hos et østgermansk Folk Nahanarvalerne dyrkedes under Navnet Alci, og til to i det tydske Heltesagn optrædende Brødre, der begge har baaret Navnet Hartung.[1] Men da Müllenhoff ei har givet dette Bevis[2], skal jeg ikke gaa ind paa denne Paastand. Kun vil jeg antyde, at hvis man i Mythen om Balder og Baale virkelig skulde kunne paavise Spor af en oprindelig Dioskur-Mythe, den Antagelse da vilde ligge nær, at det fremmede Achilles-Sagn i Norden havde sluttet sig til en ældgammel Mythe om et guddommeligt Broderpar, og at Balders Hævner ved Indflydelse af denne Mythe var bleven gjort til hans Broder, ikke til hans Søn. Men min i det foregaaende begrundede Opfatning af Balder-Sagnet i dets Helhed kunde lige godt opretholdes.

En tredje Kombination mellem den nordiske Balders-Mythe og det tydske Heltesagn fremtræder i den Hypothese, at Sagnet om Kampen mellem Hetel (Heden) og Hagen (Hogne) om den sidstnævntes Datter Hild skal være en Overførelse til Menneskeverdenen af Mythen om Balder, Haad og Nanna.[3] Heller ikke denne Kombination kan jeg finde godtgjort eller gjort sandsynlig.[4]

---

[1]) Haupts Zeitschr. XII, 353.

[2]) Al Forbindelse mellem Navnet Alci og det ene Navn paa Balders Hævner Áli tør afvises. Se ovenfor S. 207—211. Alci minder nærmest om lett. elks Afgud og om got. alhs Tempel.

[3]) R. Kögel i Grenzboten 1882, Nr. 33. Müllenhoff har derimod søgt at vise, at Striden mellem Heðinn og Hǫgni er i sin Oprindelse den samme som Striden mellem Heimdallr og Loki; se Z. f. d. Alt. N. F. XVIII S. 217 ff.

[4]) Henne-Am Rhyn (Die Deutsche Volkssage 492) meddeler følgende „Nordfriesische Sage auf Sylt". „Zwei mächtige Brüder, Hather und Hother, geriethen in Streit. Der Letztere wurde verjagt, verliebte sich in die schöne Nanna, eine Nordfriesin, und wollte sie verführen. Allein sie

Der er intet Spor til, at Uskyldighedens Gud Balder skulde have været kjendt i England før Vikingetogenes Tid.[1])

Jacob Grimm og Kemble har identificeret Baldr med Bældæg, der i Slægtrækker for Kongerne i Bernicia og Wessex nævnes som Søn af Wôden og som Fader til Brand. Men Navnet Bældæg er etymologisk aldeles forskjelligt fra Baldr.[2]) Om den engelske Sagnhelt, som bærer hint Navn, ved man ellers intet. At Bældæg er den oprindeligste og rigtigste Form af det i den engelske Genealogi forekommende Navn, godtgjøres for det første derved, at Wodens Søn i Slægtrækken for Deira Wægdæg og dennes Sønnesøn Swæfdæg ligeledes bære Navne, der er sammensatte med dæg.[3]) For det andet maa det fremhæves, at Navneformen Bældæg findes i den Kilde, som overhoved har Navnene paa de engelske Konger, der betragtedes som Wodens Efterkom-

war bereits mit Baldur, dem weisesten aller Riesen, vermält. Da schenkte die Zauberin Hel dem Hother ein gefeites Kleid und belehrte ihn, wie er den guten Balder tödten könne. Hierauf überfiel er denselben, brachte ihn um und raubte ihm die schöne Nanna".

Navneformerne Hother og Baldur synes mig, i Forbindelse med Sagnets hele Karakter, at vise, at vi her ikke har for os et fra Oldtiden eller Middelalderen ved mundtlig Tradition bevaret ægte Folkesagn, men et Sagn, som, ialfald tildels, i nyere Tid er fabrikeret af en halvlærd Mand, baade efter Fortællingen hos Saxo og efter den i Snorres Edda meddelte. Dette foregivne nordfrisiske Sagn er derfor uden Betydning for det gamle Balder-Sagns Historie.

1) Angelsaksiske Stedsnavne, hvis første Led er Baldheres, Balderes, komme vistnok af et sammensat Mandsnavn Beald-here og ikke af et Gudenavn.

2) Baldr svarer sproglig til det agſ. Appellativ bealdor. Bældæg er derimod sammensat med dæg, Dag, og kan ikke være for *Bealdordæg. Første Stavelses Vokal forbyder endog den Forklaring, at Bældæg er for *Beald-dæg af beald = oldn. ballr. Er bæ̂l, Baal, første Led i Bældæg?

3) William af Malmesbury nævner som Wodens Søn Weldegius, fra hvem Kongerne af Kent nedstammede.

mere, i de rigtigste Former, nemlig i den angelsaksiske Krønike.[1])

I Fortalen til Snorres Edda[2]), hvor de engelske Slægtrækker er optagne i Fortællingen om Oden, heder det: „Odens anden Søn hed Beldeg, hvem vi kalde Baldr". Men Forfatteren af Fortalen til Snorres Edda viser gjennemgaaende Lyst til at identificere de fremmede Navne paa mythiske og sagnhistoriske Personer med hjemlige, hvorved han lader sig lede af Lydligheden. Hans Udtryk „Beldeg, hvem vi kalde Baldr" viser, at han har fundet Navneformen Beldeg, men ikke Baldr, i sin engelske Kilde. Identificationen med Baldr er hans eget Paafund og behøver ikke at have større Værd end følgende Identificationer hos ham: „en Spaakvinde ved Navn Sibil, hvem vi kalde Sif"; „han Søn Athra, hvem vi kalde Annarr"; „hans Kone hed Frigiða, hvem vi kalde Frigg"; „Frioþigar, hvem vi kalde Fróði" [3]).

Ædhelwerd, hvis Krønike naar ned til Aar 974, skal istedenfor den oprindeligere og rigtigere Form Bældæg have skrevet Balder.[4]) Men for det første har han levet saa sent, at han meget vel kan have foretaget denne Forandring, fordi han af Nordboerne i England hørte tale om Odens Søn Balder; for det andet har vi for Ædhelwerds Text intet sikkert Grundlag [5]); for det tredje har han paa mange Steder ikke gjort andet end at oversætte en slet Afskrift af Sakserkrøniken. Naar endelig Thomas af Otterbourne istedenfor ældre Historieskriveres Belde har Belder, saa kan der ikke

[1]) Overensstemmende hos Nennius (Mon. hist. Brit. I, p. 74. 75) Beldeg, Beldegg; hos Asser og Andre efter ham Belde.

[2]) Sn. E. ed. A.M. I, 26; II, 252.

[3]) Sn. E. I, 22—26. Paa lignende Maade har den islandske Oversætter af Galfrid af Monmouth forandret Godboldus rex til sá konungr er Baldr hét (Annaler for nord. Oldkynd. 1849 S. 134).

[4]) Mon. hist. Brit. I, 512.

[5]) Af Ædhelwerds Skrift er intet Haandskrift bevaret. Det kjendes alene fra Saviles Udgave i hans Scriptores 1596, hvor det er trykt efter et Haandskrift, der, som det synes, ikke har været skrevet efter 11te Aarhundred.

tillægges en saadan Skrivemaade hos en Forfatter fra Begyndelsen af 15de Aarhundred nogensomhelst Betydning for det her omhandlede Spørgsmaal.

Hvis der alligevel mellem den engelske Bældæg og den nordiske Baldr skulde være flere reelle Overensstemmelser, end at den ene som den anden var Søn af Oden (Woden), saa at man maatte antage en historisk Forbindelse mellem disse to mythiske Personer, da vilde jeg forklare denne saaledes, at Nordboerne i Fortælling om Baldr gjengav, hvad de i England havde hørt om Bældæg.

Til S. 482—483. I Grímnismál 25 og 26 siges det, at Gjeden Heidrun og Hjorten Eikthyrner staa paa Valhalls Tag og bide af Træet Lærads Kviste. Jeg har foran søgt at vise, at vi her har en lærd mythisk Digtning, som tildels synes at henvise til Beretninger, der har gjengivet latinske Optegnelser fra den tidlige Middelalder. Jeg har ligeledes nævnt, at Træets Navn Læraðr ikke finder en tilfredsstillende Forklaring af norsk Sprog. Jeg tror nu at kunne gjøre det sandsynligt, at ogsaa dette Navn har en lærd Oprindelse, og at det stammer fra et latinsk Ord. I Scholierne til Statius's Thebais (I, 509) heder det: Tripos species est lauri tres habens radices, Apollini consecrata propter triplicem vim divinationis. Nam et sol præterita vidit[1]) et præsentia cernit et futura visurus est. Est etiam tripos mensa Apollinis corio Pytonis serpentis tecta. Dette Scholion grunder sig tildels paa en Bemærkning hos Fulgentius I, 16, og det er blevet gjengivet med Tilføielser i et senere Skrift fra Middelalderen om den græsk-romerske Mythologi (Mythogr. III, 8, 5, hos Bode Script. rer. myth. 202).

Jeg har tidligere paapeget, at Statius's Digte og Kom-

[1]) Udgaverne har vidit eller videlicet.

mentarer til disse blev meget læste i Vesteuropa, særlig i England, i den tidlige Middelalder, og jeg har søgt at gjøre det sandsynligt, at Motiver derfra gjennem britanniske Mænds Meddelelser er gaaede over i de nordiske Hedningers mythisk-heroiske Sagn; se S. 140, 152 f. og 544. Der er derfor intet urimeligt i, at Nordboerne i 9de Aarhundred i England blandt andre Meddelelser fra latinske Skrifter om græsk-romerske Myther ogsaa fik meddelt en Gjengivelse af den ovenanførte latinske Beretning om Apollos Laure. I denne forekommer et til Solguden helliget Træ, som har tre Rødder. Disse tre Rødder sættes i Forbindelse med det for Spaadomsevnen nødvendige Kjendskab til Fortid, Nutid og Fremtid. Lauren identificeres her med den Trefod, som kaldes Solgudens Bord og siges at være bedækket med en Slanges Hud. Naar Nordboer hørte disse Meddelelser, maatte det ligge meget nær for dem at forbinde dem med de Forestillinger, som de efter andre Meddelelser dannede sig om et helligt Træ. Yggdrasels Ask har Navn efter Oden og har baaret ham. Den har tre Rødder. Ved dens Rod er de tre Norner, hvem man tillagde Spaadomsevne, og hvis Navne Urd, Verdande og Skuld henvise til Fortid, Nutid og Fremtid. Ved Askens ene Rod er en Slange. Lærad hæver sig over Valhall, hvori Oden med Einherjerne holder Gilde. Herefter formoder jeg, at Træets Navn Lærad er middelbart en Gjengivelse af laurus i ovenanførte latinske Stykke. Hvad enten man ser hen til, at lat. Paulus er blevet til oldn. Páll, eller til, at latinsk au i Middelalderen jævnlig skreves og udtales som a, f. Ex. Larentius = Laurentius, Arelius = Aurelius, Agustus = Augustus[1]), maa man finde det rimeligt, at lat. laurus (hvoraf angelsaks. laur, lawer) i Danskes Mund i Nordengland blev til lár-. I Lighed med at dansk lár „Laar" svarede til norsk-isl. lær, blev lár- = lat. laurus af Nordmændene omændret til lær-, og heraf er Læraðs limar at forklare. Det er muligt, at

[1] Jfr. Schuchardt Vocal. d. Vulgärlateins II, 305—318.

Nordboerne frit har tilføiet Endelsen -aðr. Men Navnet forekommer i Grímn. ikke i Nominativ, og Nominativformen er i Cod. Upsal. (Sn. Edda II, 277), hvor den tidligst forekommer, skreven leraþr. Det er da mulig den latinske Nominativform laurus, der er bleven omændret til Læraz.

Til S. 492.

Ordene i Vǫluspá R 28 (H 24):

Veit hón Heimdallar
hljóð um fólgit
undir heiðvǫnum
helgum baðmi,

har Alle forstaaet saaledes: „Hun ved Heimdalls Horn skjult under Træet". Forfatteren af Gylfaginning maa have tænkt sig, at Hornet er skjult i Kilden under Træet; thi han lader (Kap. 15) Mimer drikke af Gjallarhornet. Nyere Mythologer (f. Ex. Rydberg Fädernas Gudasaga 192) lade derimod Hornet hænge i Skjul under Træets Løv. Men hljóð findes ingensteds i Betydningen „Horn". Derfor oversætter jeg: „Hun ved Heimdalls Lyd afhængig af Træet" [1]). Det er: Hun ved, at det afhænger af Træet (at det kommer an paa Træet), naar Heimdalls Horn skal lyde. I Digtet siges det, som det synes, ikke, hvorledes dette afhænger af Træet. Mulig skal noget ved Træets Udseende vise, naar Tidens Fylde er kommen, da Heimdalls Horn skal klinge. Man kunde f. Ex. tænke sig Muligheden af, at det hellige Træ i Fimbulvinteren skal blive fortørket (jfr. i Grímn. „paa Siden raadner Yggdrasels Ask"), men at det saa skal skyde nye Skud som Tegn paa, at den sidste Kamp forestaar, til hvilken Heimdalls Horn skal kalde.

Spørgsmaalet om, hvorvidt ogsaa den Forestilling, at Udbruddet af den sidste Kamp er knyttet til Yggdrasels Ask,

[1]) For Betydningen af fólgit undir jævnføre man Eyrb. s. Kap. 26: mun hér ǫll vár vinátta undir felask (vil være afhængig deraf) og analoge Steder.

har Forudsætninger i kristelige Meddelelser, skal jeg ikke her søge at besvare, da dette Spørgsmaal ikke vel lader sig skille fra en Undersøgelse om Ragnarok.

Til S. 513. Om den tydske Folketro, at de nyfødte Børn komme fra eller udaf et Træ, meddeler Moltke Moe mig fremdeles bl. a. følgende. I Tirol hentes de nyfødte Børn, især Gutterne, fra „det hellige Træ" ved Rauders, se J. V. Zingerle, Sagen, Märchen med Gebräuche aus Tirol 1859, Nr. 176, S. 110, jfr. Wolf Zeitschr. f. d. Mythol. II, 345. I Egnen ved Lucern komme Børnene mest ud af en trøsket, hul Træstamme, „en hul Stok" i Skoven; se Alois Lütolf Sagen Bräuche und Legenden aus Lucern, Uri . . . 1865, S. 550. I Hessen hentes Børnene af Mødrene fra en fager stor Lind. Naar man der lægger Øret til Jorden, hører man efter Nogle en Kilde risle i Jorden; se J. W. Wolf, Hessische Sagen, 1858, S. 13 (Nr. 15). J. W. Wolf (Beiträge zur deutschen Mythologie I, 170) paaviser Troen paa „et Barnetræ" fra Rhinlandene og Belgien. Jfr. A. Kuhn Westfälische Sagen I, 241, hvor der henvises til andre Samlinger, og Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 132.

Til S. 514. Om Eventyret „Graveren i de Dødes Verden" (Fr. Müller Siebenbürgische Sagen, 2te Aufl. Nr. 74) meddeler Moltke Moe mig fremdeles bl. a. følgende. Træet kaldes i Fortællingens Løb „Livsens Træ". Hele den i Eventyret givne Skildring af Livet hinsides er paavirket af de kristelige (orthodoxe og apokryphe) Skildringer af det nye Jerusalem. Derfra har ogsaa Eventyrets Træ sin Oprindelse. Eventyret viser tilbage til Adams-Legenden. Graveren faar et af de faldne Blade tilbage med sig til de Levendes Verden. Dette Blad svarer til de vellugtende Urter (odoramenta), som Seth efter Vita Adae § 43 bringer med sig fra Paradisets Port; disse odoramenta er fra Adams-Legenden ogsaa gaaede over i Kors-Legenden. Hos Arne S. 39 fortælles det, at den Døde og den Levende i

den anden Verden, straks efterat de er komne ind i denne, se en islagt Kilde. „Denne Kilde fryser kun hvert 100 Aar“, sagde Døbningen. Hermed sammenligne man det Udsagn i Vita Adae § 29, at Engelen Mikael, da han skal føre Adam, som har aflagt et Besøg i Paradiset, tilbage, „tenens in manu sua virgam tetigit aquas, quae erant circa paradisum, et gelaverunt“. Den danske Version hos Kamp har en Møllesten, som svæver over den Besøgendes Hoved; et tilsvarende Træk fortælles om Adam og Eva i „Das christliche Adambuch des Morgenlandes“ (ed. Dillmann, S. 42—44).

S. 546—551. Moltke Moe meddeler mig bl. a. endnu de i det følgende anførte Signeformularer. I en Formular hos Schuster (siebenbürgisch-sächsische Volkslieder u. s. w.) S. 317, Nr. 197 ride Jesus og St. Märten paa to Heste; St. Märtens Hest bliver lam, og Jesus helbreder den. I en norsk Optegnelse giver Jesus St. Per Raad, hvorved denne helbreder sin Hest for Vred.

Efter flere Optegnelser synes de to Personer at ride paa en og samme Hest. Dette ligger nærmest at antage, naar det (S. 550) heder: „Jesus og St. Peder red over breden Bro og hans Fole gled, Jesus affsteg“. Ligeledes ved følgende norske Optegnelser: „Jesus og St. Peder over Bergen red, saa faldt Folen og vrængede Foden sin“; „Jesus og St. Mekkel red paa sine dyre Veie, red Vred i den venstre Folefoden sin“.

I Merseburger-Formularen siges det heller ikke udtrykkelig, at de to Mænd sidde paa to Heste. At to skulde sidde paa én Hest, kunde vel synes mindre naturligt, naar det var to Mænd, men kunde være naturligt og have Analogi i nyere Formularer, hvis man tidligere havde sagt:

Frija og Wodan for til Skoven.



Efterslæt til S. 556—558.

Først efterat det foregaaende Ark var trykt, er jeg kommen til fuld Klarhed om Læraðr. Efter min Formodning blev species lauri i Scholiet til Statius paa Angelsaksisk oversat ved *laur-hâd. Dette gjorde Danske i Nordengland til *Láraðr: jfr. oldn. Níðaðr eller Níðuðr af ags. Nîðhâd. *Láraðr blev i Norsk-Isl. til Læraðr. Vi overskue her klart Ordets og den derved udtrykte Forestillings forskjellige Gjennemgangsled.

Registre.

I. Ordregister.[1]

[1] Ord af det norsk-islandske Oldsprog er i det følgende Register ikke særlig betegnede. Ved Ord af andre Sprog er det Sprog, som vedkommende Ord tilhører, angivet; ags. betyder „angelsaksisk“, mlat. angiver Ord af Middelalderens Latin. Navneformer, som findes hos Saxo Grammaticus, er betegnede ved S. i Parenthes. I Ordregisteret er opført nogle Navne, for hvis Vedkommende ikke den sproglige Betydning, men kun den mythiske, er behandlet i disse Studier.

II. Litterært Register.[1]

[1]) Strophetal i Eddadigtene henvise til S. Bugges Udgave, Christiania 1867.

III. Sagregister.

Trykfeil.

S. 17, L. 5 f. n. Historisk læs Historisk.
S. 26, L. 18—19. at at l. at.
S. 66, L. 15. om l. af.
S. 79, L. 3 f. n. ommet l. kommet.
S. 191, L. 20. foran l. foran omtalte.
S. 212, L. 22. Lokas. 138 l. Lokas. 24.
S. 324, L. 22. sva l. svá.
S. 349, L. 3. engesk l. engelsk.
S. 378, L. 9 f. n. 1837 l. 1887.
S. 389, L. 12. Egenavne l. Egennavne.
S. 390, L. 23. Sigiflêt l. Sigiflât.
S. 390, L. 6 f. n. Torkell l. Tormod.
S. 397, L. 13 f. n. mange og hjemlige l. mange hjemlige.
S. 405, L. 5 f. n. Kap. l. Kap. 5.
S. 408, L. 7 f. n. fra den l. fra dem.
S. 415, L. 5. bundi l. lundi.
S. 419, L. 8 f. n. mûspelli l. mûspilli.
S. 427, L. 11. 470 l. 480.
S. 430, L. 24. Grímn. 3 l. Grímn. 2.
S. 467, L. 14. 157 l. 457.
S. 498, L. 2 f. n. „Westermann o. s. v." skulde staa som Anmærkning til Stedet af Palaephatus.
S. 500, L. 12. nnder l. under.
S. 511, L. 6 f. n. Plankstellen l. Plankstetten. (Trykfeil hos Grimm efter O. Brenner.)
S. 515, L. 23. 443 l. 463.



